الشذرات الذهبية في تطبيقات القواعد الأصولية

المعروف بہ

قواعد أصول الفقہ

خصوصیات ومزایا

اصول فقہ کی عملی تطبیق، تدریبی منہج، قواعد اصولیہ کا اجراء، طریقہ اجراء، اسالیب اجراء، مراحل اجراء، مصطلحات اصولیہ کی جامع توضیح وتشریح، عملی انطباق، مربوط کیساتھ تمرینات، انشائی واستفہامی سوالات، اصولی اسالیب ومناہج کا تعارف، منفرد انداز، فوائد ضروریہ، نکات مہمہ، مدلل معلومات، لطائف علمیہ، تمارین غریبہ، فنی قواعد کا نادر مجموعہ، بے شمار قواعد اصولیہ، حل شدہ تدریبی انموذجی مثالیں

تصنیف

مفتی ارشاد الرحمن المعتصم

الشذرات الذهبية في تطبيقات القواعد الأصولية

المعروف بہ

قواعد أصول الفقہ

خصوصیات ومزایا

اصول فقہ کی عملی تطبیق، تدریجی منہج، قواعد اصولیہ کا اجراء، طریقہ اجراء، اسالیب اجراء، مراحل اجراء، مصطلحات اصولیہ کی جامع توضیح وتشریح، عملی انطباق، ہر سبق کیساتھ تمرینات، انشائی واستفہامی سوالات، اصولی اسالیب ومناہج کا تعارف، منفرد انداز، فوائد ضروریہ، نکات مہمہ، مدلل معلومات، لطائف علمیہ، تمارین غریبہ، فنی قواعد کا نادر مجموعہ، بے شمار قواعد اصولیہ، حل شدہ تدریجی انموذجی مثالیں

تصنیف

مفتی ارشاد الرحمن المعتصم

نام کتاب:.. قواعد اصول الفقہ

مؤلف:.. مفتی ارشاد الرحمن المعتصم

طبع اول:.. صفر ۱۴۴۳ھ

طبع دوم.. شعبان ۱۴۴۴ھ

رابطہ نمبر----------------- 03144525099/03029865895

فہرست

پیشِ لفظ

اسلامی علوم وفنون میں اصول فقہ کا تعلق براہ راست قرآن وسنت کیساتھ ہے، کیونکہ اصول فقہ نصوص سے احکام شرعیہ کے استنباط واستخراج اوراجتہاد کے عملی قواعد وضوابط سے عبارت ہے، شرعی احکام اوراس کے دلائل وعلل کوضبط کرنے کاذریعہ ہے، اصول فقہ اجتہادواستنباط کے مستحکم اور منضبط اصول فراہم کرنے کیساتھ ساتھ فقہی جزئیات اور احکام مستنبطہ کے منابع و مآخذ کی بھی نشاندہی کرتاہے،اجتہاد کی بنیادو اساس خودرسول اللہﷺنے رکھی ،آپﷺکواللہ تعالی کی طرف سے اجتہاد کی اجازت عطاہوئی اورآپ ﷺسے اجتہادکاوقوع بھی ہوا،بعض قضایامیں آپﷺنے اجتہاد فرمایااور پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بھی اس کی اجازت دی اورآپﷺکی حیات مبارکہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہادکیا،ان کے اجتہاد کی روئیدادآپ ﷺکے سامنے پیش بھی ہوئیں آپﷺنے ان کوسنااور پسند بھی کیااور یہ بات ظاہر ہے کہ اجتہادبغیر اصول کے نہیں ہوسکتا۔مسائل کی تحقیق واسلوب میں آپﷺکی مشہوراحادیث میں سے ایک حدیث معاذ ہے جس کو امام ابوداؤد نے اپنی سنن میں اور دیگر محدثین نے روایت کیاہے کہ رسول اللہﷺ جب سیدنامعاذبن جبل رضی اللہ عنہ کو یمن کی طرف روانہ کرتے وقت پوچھا:

’’«كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللهِ؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِﷺ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللهِﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللهِ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ اللهِﷺ صَدْرَهُ،وَقَالَ: «الْحَمْدُ لله الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ، رَسُولِ اللهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللهِ».‘‘[1]

’’معاذ!اگر تمہارے سامنے کوئی حل طلب مسئلہ پیش ہوتو کس طرح فیصلہ کروگے؟آپ نے کہا:اللہ کی کتاب سے۔رسول اللہﷺنے ارشاد فرمایا:اگر تمہیں کتاب اللہ میں نہ ملے؟توعرض کیاپھر سنت رسول سے۔ رسول اللہﷺنے فرمایا:اگر تمہیں سنت رسول میں بھی نہ ملے توعرض کیاپھر اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اوراس میں کوئی کمی نہیں کروں گا۔رسول اللہﷺنے ان کے سینہ پردستِ اقدس پھیرا اور فرمایا:اللہ کاشکر ہے!جس نے اپنے رسول کے قاصد کواس چیز کی توفیق عطافرمائی جس سے اس کارسول خوش ہوتاہے۔‘‘

اسی طرح رسول اللہﷺنے سیدناعبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کواسلوبِ تحقیق کی تلقین کرتے ہوئے کہا:

’’اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإن لم تجدالحكم فيهما اجتهد رأيك.‘‘[2]

---

(۱) سنن ابی داؤد:۳/۳۰۳،رقم:۳۵۹۲،المدخل الی السنن الکبری للبیہقی:۲۰۷،رقم:۲۵۶۔

(۲) فلسفۃالتشریع فی الاسلام، صبحی محمصانی:۱۳۶۔

"جب تم قرآن وسنت میں کوئی حکم پاؤتواس کے مطابق فتوی دو، لیکن جب کوئی حکم ان دونوں میں نہ پاؤتواپنی رائے سے اجتہاد کرو۔"

مذکورہ روایات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر علمی اور دینی مسئلہ کا حل سب سے پہلے کتاب اللہ میں تلاش کیاجائے، اگرپوری صلاحیت سے تلاش کے باوجود بھی کوئی حکم میسر نہ آسکے توپھر سنت رسول اللہ ﷺ میں تلاش کیاجائے، اگر حل باجود تلاش کے سنت رسول میں بھی نہ مل سکے توپھر کتاب وسنت کی روشنی میں اجتہاد کیاجائے اور اجتہاد کی گنجائش صرف ان معاملات میں ہے جس میں کتاب وسنت خاموش ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں جس طرح فقہ وجود میں آچکی تھی اس طرح اصول فقہ کی نشوونما کا آغاز بھی ہوچکا تھا۔ صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ رضی اللہ عنہ کی صحبت میں تربیت پائی، تقوی وطہارت اور فطری کمال ذہانت کی وجہ سے ان میں قوت اجتہاد کی اعلی صلاحیت موجود تھی، مزاج شریعت اور مقاصد شریعت سے خوب واقف تھے، سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ، سیدنا عمر فارق رضی اللہ عنہ، سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ، سیدنا علی رضی اللہ عنہ، سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے مختلف حوادث ومواقع میں اجتہادات کیے جہاں انہیں کتاب وسنت میں کوئی صریح نصوص نہ مل سکیں۔ اجتہاد اور استنباطِ احکام کے قوانین کا ایک بڑا حصہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول ہے، حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے خاص اور عام کا نظریہ پیش کیا اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بعض اصولی نظریات پیش کیے، اس کی بے شمار مثالیں کتب احادیث وآثار میں موجود ہیں، ان کے اجتہادات کی روشنی میں بہت سے اصول نکلتے ہیں جو اصول فقہ کی کتابوں میں منتشر مواد کی صورت میں موجود ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اسلوب اجتہاد واستدلال کو تابعین نے آگے بڑھایا اور جیسے جیسے اسلامی احکام پر غوروخوض ہوتا رہا اصول وقواعد کی تاسیس ہوتی رہی۔ عہد صحابہ کے بعد جب ہم تابعینؒ کے عہد کا بغور مطالعہ کرتے ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تابعین کے دور میں اجتہاد واستنباط کا دائرہ وسیع ہوجاتا ہے، ایک تو اس لیے کہ نئے نئے واقعات کی کثرت ہوگئی، دوسرے اس لیے بھی کہ فتوی کے لیے گویا ایک جماعت وقف ہوگئی تھی، مثلاً مدینہ منورہ میں حضرت سعید بن مسیبؒ وغیرہ، عراق میں حضرت علقمہؒ اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ نے فتوی دینے کا مستقل سلسلہ شروع کیا، ان حضرات کے سامنے تین مصادر تھے: کتاب اللہ، سنت رسول اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے فتاوی۔ ان میں سے بعض وہ حضرات تھے جو نص موجود نہ ہونے کی صورت میں مصلحت شرعی کو بنیاد بنا کر حکم شرعی کا استنباط کرتے تھے اور بعض دیگر حضرات قیاس کا راستہ اختیار کرتے تھے، چنانچہ فقہاء عراق میں سے حضرت ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے اجتہادات کا

مطالعہ کرنے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ قیاس کی علتوں کا استخراج اور انہیں منضبط کر کے ان علتوں کو مختلف جزئیات پر منطبق کرتے تھے، سبر و تقسیم اور تحقیق مناط، تخریج مناط اور تنقیح مناط کے اصولوں کو ملحوظ نظر رکھتے تھے۔ اس دور میں استنباط واستخراج کے اصول و قواعد پہلے سے بہت ہی زیادہ واضح و منقح ہو کر سامنے آ گئے اور فقہی مکاتب فکر میں مناہج استنباط کا باہمی فرق واضح طور پر سامنے آیا[1]۔

عہد تابعین کے بعد ائمہ مجتہدین کے دور کا مطالعہ کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس دور میں مناہج استنباط عہد تابعین کے مقابلہ میں نمایاں طور پر ایک دوسرے سے ممتاز رہے اور مناہج استنباط کے متمیز ہونے کیساتھ ساتھ استنباطی قواعد واصول کی خوب توضیح و تنقیح کی گئی، ائمہ مجتہدین کی عبارات میں یہ اسالیب و مناہج اور اصولی قواعد بالکل واضح رہے، امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے نزدیک مصادر استنباط کی ترتیب اس طرح تھی کہ پہلے قرآن مجید، پھر احادیث پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے متفقہ فتاوی کی طرف رجوع فرماتے، اگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان کسی مسئلہ میں اختلاف ہوتو کسی بھی صحابی کی رائے کو اختیار فرماتے، حتی الوسع اپنی رائے قائم کرنے سے گریز کرتے تھے، البتہ تابعین کے اقوال کو اس بناء پر ترک فرمادیتے کہ وہ آپ کے ہم مرتبہ لوگ تھے، قیاس اور استحسان کے باب میں آپ کا ایک واضح موقف تھا، آپ کے مشہور شاگرد امام محمدؒ (م۱۸۹ھ) فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ قیاس کے باب میں کھل کر آپ سے بحث و مباحثہ کرتے، لیکن جب آپ دلیلِ استحسان پیش کرتے تو سب خاموش ہو جاتے۔

اسی طرح امام ابویوسفؒ (م۱۸۲ھ) نے "کتاب الخراج" اور "الردعلی سیرالاوزاعی" میں ایک مخصوص منہج اور اسلوب اختیار کیا ہے اور اسی طرح امام مالک بن انسؒ (م۱۷۹ھ) نے بھی ایک واضح اور اصولی موقف اختیار کیا ہے کہ اہل مدینہ کے عمل کو آپ نے حجت قرار دیا اور راویانِ حدیث کے لیے مخصوص شرطیں لگائیں، ایک ماہر صراف کی طرح روایات پر نقد و تنقید کی، رسول اللہ ﷺ کی جانب بعض منسوب روایتوں کو کسی نص قرآنی یا دین کے کسی معروف بنیادی قاعدہ سے متعارض ہونے کی بناء پر رد کر دیا۔ اس کے بعد امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کا دور آیا اور انہوں نے فقہ مدینہ، فقہ عراقی اور فقہ مکہ کو سامنے رکھ کر کچھ قواعد و ضوابط وضع کیے جن سے اجتہاد میں خطاء و صواب کا پتہ چل سکے، یہی قواعد آج اصول فقہ کے نام سے معروف ہیں اور پھر آپ نے مشہور محدث وفقیہ عبد الرحمن بن مہدیؒ (م۱۹۸ھ) کی درخواست پر اپنے خاص شاگرد ربیع بن سلیمان کو مطلوبہ مباحث املاء کرائے اور انہیں مباحث کا مجموعہ "الرسالۃ" کے نام سے موسوم ہے، جو امام شافعیؒ کی مشہور تصنیف "الام" کے مقدمہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

---

(۱) اصول الفقہ، ابوزہرہ: ص: ۱۲۔

فقہائے مجتہدین کے دور کے بعد اصول فقہ کی تدوین کے مختلف طریقے وضع ہوئے اور متنوع مناہج واسالیب ایجاد ہوئے، ان مناہج استنباط میں تین منہج بالخصوص قابل ذکر ہیں: ایک منہج علمائے متکلمین کا ہے، دوسرا منہج فقہائے احناف کا ہے اور تیسرا منہج متاخرین اہل علم کا ہے۔ ان میں پہلا طریقہ خالص نظریاتی قسم کا تھا جس میں نظری مباحث کا غلبہ رہا۔ دوسرا طریقہ فروع سے متاثر تھا اور اس کو اصول حنفیہ کے نام سے موسوم کیا گیا، کیونکہ علمائے احناف نے سب سے پہلے اپنے مذہب کے دفاع اور ضبط فروع کے لیے اسے اختیار کیا تھا، اس طریقہ سے انہوں نے اپنے مذہب کے لیے جامع اصول کا استنباط کیا۔ اور تیسرا منہج مخلوط اور اشتراکی نوعیت کا ہے جس میں متکلمین اور فقہائے احناف کے دونوں طریقوں کو جمع کیا گیا ہے۔

اصول فقہ کی تدوین کا پہلا طریقہ اور منہج متکلمین کا ہے، اس طریقہ کا نام "اصول الشافعیہ" یا "اصول المتکلمین" ہے اور یہ طریقہ خالص طور پر نظری تھا جس میں کسی مذہبی رجحان کے بغیر قواعد کی تحقیق و تنقیح پر روز دیا جاتا تھا، بلکہ قواعد کی ادلہ سے توثیق کی جاتی تھی جو قاعدہ بھی دلیل کے لحاظ سے قوی تر ہوتا اسے اختیار کر لیا جاتا، خواہ اس سے مذہب کی تائید ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

متکلمین کے اس طریقہ تدوین میں معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ نے بھی شمولیت اختیار کی، اس میدان میں متکلمین کی شمولیت اور ان کے طریقہ بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ فرضی نظریات کی طرح اصول میں اضافہ ہو گیا اور بہت سے فلسفیانہ مباحث اصول فقہ کا شامل ہو گئیں جس کا فقہی لحاظ سے عمل کیساتھ کچھ تعلق نہ تھا، مثلاً: اس پر تو متفق تھے کہ عبادات کے تمام احکام معلل ہیں، مگر عقلی حسن و قبح میں اختلاف کرنے لگے، حالانکہ فقہ اور طریق استنباط کا اس کے کیساتھ ذرا بھی تعلق نہ تھا اور یہ کہ تکلیف معدوم جائز ہے یا نہیں؟ وغیرہ مباحث خالص فلسفیانہ ہیں جن پر کسی طریق استنباط کی بنیاد نہیں ڈالی جاسکتی اور نہ ہی اس طرح کے مباحث کا اصول فقہ کیساتھ کوئی تعلق ہے۔ اس منہج اور طریقہ تدوین کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں کہ اس منہج میں نظر وجدل کی آزادی ہوتی ہے، مسائل کی منطقی تحقیق اور عقلی استدلال پر زور دیا جاتا ہے، مسلکی طرفداری اور رجحان سے گریز کیا جاتا ہے اور اس منہج میں صرف احکام فقہیہ میں غور و فکر پر اکتفاء نہیں کیا جاتا، بلکہ علم کلام کے بعض مسائل عقلیہ کو بھی اصول فقہ کے ضمن میں موضوع بحث بنایا جاتا ہے، مثلاً عصمت انبیاء قبل نبوت اور تحسین و تقبیح کے عقلی یا شرعی ہونے میں غور و فکر وغیرہ۔

اصول الشافعیہ یا اصول متکلمین کے طریقہ تدوین اور استنباطی منہج پر بعض اہم بنیادی کتابوں کی مختصر فہرست یہ ہے:

*التقریب والارشاد فی ترتیب طرق الاجتہاد، از قاضی ابو بکر محمد بن طیب باقلانی مالکیؒ (م ۴۰۳ھ)۔

*کتاب البرہان، ازامام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ جوینی شافعیؒ (م ۴۱۳ھ)۔

*العمد، از قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۵ھ)۔

*القواطع، ازابو المظفر منصور بن احمد السمعانی شافعی (م ۴۵۰ھ)۔

*العدۃ فی اصول الفقہ، از قاضی ابو یعلی محمد بن حسین فراء بغدادی حنبلی (م ۴۵۸ھ)۔

*المعتمد فی اصول الفقہ، ازابو الحسین محمد بن علی بصری معتزلی (م ۴۳۷ھ)۔

*اللمع، ازابو اسحاق شیر ازی شافعیؒ (م ۴۷۶ھ)۔

*التبصرۃ فی اصول الفقہ ازابو اسحاق شیر ازی شافعیؒ (م ۴۷۶ھ)۔

*المستصفیٰ من علم الاصول، ازامام ابو حامد محمد بن محمد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)۔

*المنخول من تعلیقات الاصول[1]، ازامام ابو حامد محمد بن محمد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)۔

*روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، ازعلامہ موفق الدین عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ مقدسیؒ (م ۶۲۰ھ) وغیرہ۔

مذکورہ تمام کتابوں کا ماخذ و مرجع یہ چار کتابیں ہیں، بعد کے تمام کتابیں تقریباً اسی سے مستفاد ہیں، وہ چار کتابیں یہ ہیں:

۱۔ العمد، از قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۵ھ)۔

۲۔ المعتمد فی اصول الفقہ، ازابو الحسین محمد بن علی بصری معتزلی (م ۴۳۷ھ)۔

۳۔ البرہان، ازامام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ جوینی شافعیؒ (م ۴۱۳ھ)۔

۴۔ المستصفیٰ من علم الاصول، ازامام ابو حامد محمد بن محمد غزالیؒ (م ۵۰۵ھ)۔

پھر ان چاروں کتابوں کے مضامین کو جن اہل علم نے اپنی کتابوں میں جمع کیا ہے وہ یہ ہیں: امام فخر الدین رازی شافعیؒ (م ۶۰۶ھ) نے "المحصول" میں اور علامہ سیف الدین آمدی شافعیؒ (م ۶۳۱ھ) نے "الاحکام فی اصول الاحکام" میں

---

(۱) اس کتاب کے متعلق بعض اہل علم کی رائے ہے کہ یہ امام غزالیؒ کی کتاب نہیں، حاجی خلیفہؒ (م ۱۰۶۷ھ) نے "کشف الظنون: ۱/ ۸۳۷" میں کو "رد ابی حنیفہ" کے نام سے لکھا ہے، قلاید العقیان کے مصنف کا قول نقل کیا ہے کہ یہ امام غزالیؒ کی کتاب نہیں، بلکہ محمود معتزلی کی تصنیف ہے، شمس الائمہ کردری نے اس کتاب کا رد بھی لکھا ہے۔ اس کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کی نہایت سختی کیساتھ تردید کی گئی ہے اور دعوی کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مسائل نوے فیصد غلط ہیں، چونکہ امام صاحب نے "احیاء العلوم" میں امام ابو حنیفہؒ کی نہایت مدح کی ہے۔ اس لیے یہ خیال کیا گیا ہے کہ یہ امام غزالیؒ کی تصنیف نہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ امام غزالیؒ کی زمانہ شباب کی تصنیف ہے، اس وقت امام موصوف کے مزاج میں شدت، نکتہ چینی اور مسلکی تعصب زیادہ تھا، محدث عبد الغافر نے امام صاحب کو دونوں زمانوں میں دیکھا تھا، ان کا بیان ہے کہ امام صاحب ابتداء میں بہت خود پسند اور مغرور تھے، لیکن آخر میں ان کی حالت بدل گئی اور کچھ سے کچھ ہو گئے۔ "المنخول" اسی ابتدائی زمانے کی تصنیف ہے۔ (فن اصول فقہ کی تاریخ: ۲۵۴-۲۵۵)

ان چاروں کتابوں کی تلخیص کی، پھر علامہ تاج الدین ارمویؒ (م۶۵۶ھ) نے امام رازیؒ کی "المحصول" کا خلاصہ "الحاصل" کے نام سے لکھا، جو قاضی بیضاوی شافعیؒ (م۶۸۵ھ) کی کتاب "منہاج الوصول" کا ماخذ ہے، اسی طرح علامہ ابو عمرو عثمان ابن حاجب مالکیؒ (م۶۴۶ھ) نے علامہ آمدی کی "الاحکام" کا خلاصہ لکھا اور اس کا نام "منتہی السول والامل الی علمی الاصول والجدل" رکھا۔ امام رازیؒ کی "المحصول" اور علامہ آمدیؒ کی "الاحکام" کی تالیف نے کتب متقدمین سے کافی تک مستغنی کر دیا، کیونکہ ان کتابوں میں متقدمین کی تمام کتابوں کے مضامین کو بڑی بسط و تفصیل کیساتھ بیان کیا گیا ہے۔

اصول فقہ کی تدوین کا دوسرا طریقہ اور منہج ہمارے فقہائے احناف کا ہے، جس کو طریقہ فقہاء بھی کہا جاتا ہے، یہ اسلوب استقرائی انداز کا ہے، یعنی اس میں فقہی جزئیات کا مطالعہ کر کے ان کی پشت پر کارفرما کلیات دریافت کیے جاتے ہیں، جس کا مقصد فروعی مسائل کی تائید، استنباط کی تصحیح اور مسلکی مدافعت ہے، اس طریقہ میں اصول و قواعد ائمہ فقہاء سے منقول فروع اور جزئیات کے تابع ہوتے ہیں۔

اس منہج اور اسلوب استنباط کی امتیازی خصوصیات یہ ہیں: اس طرز میں اصول اجتہاد فقہی بصیرت کے تابع رہتے ہیں اور مستقل قواعد کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس اسلوب کے تحت اصول و قواعد کی عملی تطبیق سے جدا محض نظریاتی بحث نہیں رہتے بلکہ ضوابط و کلیات کی حیثیت میں جزئیات اور فروع پر منطبق ہوتے ہیں۔ اس منہج کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس سے تحقیق و مطالعہ کے اسلوب سے تخریج و تفریع کی تدریب ہوتی ہے اور اس کی مدد سے پیش آمدہ جزئی مسائل کے حکم کے استنباط سہل ہو جاتا ہے۔ نیز یہ کہ ان نئے پیش آمدہ مسائل کا حل ائمہ کی آراء و اقوال کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ یہ حل بھی انہی اصول و قواعد کے تابع ہے جو ائمہ فقہاء کے مد نظر تھے[1]۔ فقہائے احناف اور طریقہ فقہائے کے منہج اور اسلوب استنباط پر بعض اہم کتابوں کی مختصر فہرست یہ ہے:

*الفصول فی الاصول، از امام ابو بکر احمد بن علی جصاصؒ (م۳۷۰ھ)۔

*تقویم الادلۃ، از امام ابو زید عبد اللہ بن عمر دبوسیؒ (م۴۳۰ھ)۔

*تاسیس النظر، از امام ابو زید عبد اللہ بن عمر دبوسیؒ (م۴۳۰ھ)۔

*اصول البزدوی، از فخر الاسلام علی بن محمد بزدویؒ (م۴۸۲ھ)۔

*اصول السرخسی، از امام ابو بکر محمد بن احمد سرخسیؒ (م۴۹۰ھ)۔

*المنار، از ابو البرکات حافظ الدین نسفیؒ (م۷۱۰ھ) وغیرہ۔

---

[1] اصول الفقہ، محمد ابو زہرہ: ص: ۲۱-۲۳، فن اصول فقہ کی تاریخ: ۸۷-۸۸۔

متکلمین اور فقہائے احناف کے مناہج استنباط میں فرق وامتیاز کی بنیاد یہ ہے کہ متکلمین کا اسلوب تخریج الفروع علی الاصول کا ہے اور احناف کا منہج تخریج الاصول من الفروع کا ہے، یعنی متکلمین پہلے استنباط کے اصول و قواعد مقرر کرتے ہیں اور پھر استنباط واستدلال میں ان اصول و قواعد کی پیروی کرتے ہیں اور جب کہ حنفی اسلوب میں استنباط واستدلال کی یہ صورت نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے مسلک کی جزئیات کو مد نظر رکھ کر اصول و قواعد کی اس طور پر تشکیل کرتے ہیں کہ ان سے فقہی جزئیات کو تائید حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی متکلمین کا اسلوب نظری اور احناف کا اسلوب عملی ہے۔

حنفی طریقہ تدوین اور منہج استنباط صرف احناف کے یہاں نظر نہیں آتا بلکہ اس طریقہ پر مختلف فقہی مذاہب کے اصولیین شافعی، مالکی اور حنبلی نے بھی کتب تالیف کیں، اس میں کشش کا سبب اس طریقہ میں پائی جانے والی وہ تاثیر اور افادیت تھی جو اس کی امتیازی خصوصیات میں بیان کی گئیں۔ وہ کتابیں یہ ہیں:

* تخریج الفروع علی الاصول، شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی شافعی (م ۶۵۶ھ) کی کتاب ہے اس میں انہوں نے ابواب فقہ کے ہر باب کی جزئیات بیان کر کے ان اصولوں کی توضیح کی جن کے تحت یہ جزئیات مستنبط ہوتی ہیں۔

* تنقیح الفصول علی الاصول، علامہ قرافی مالکیؒ (م ۶۸۴ھ) نے اپنی اس تصنیف میں مالکی مذہب کے اصول اسی حنفی فقہی منہج پر منضبط کیے ہیں۔

* التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، علامہ اسنوی شافعیؒ (م ۷۷۷ھ) نے مذہب شافعی کے اصول اسی طریقہ پر تالیف کیے ہیں۔

* شیخ الاسلام عبد السلام حنبلیؒ (م ۶۵۲ھ) اور ان کے بیٹے علامہ شہاب الدین عبد الحلیمؒ (م ۶۸۲ھ) اور ان کے پوتے شیخ الاسلام احمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) آل تیمیہ کے ان تینوں حنبلی شیوخ نے بھی اسی اسلوب پر اپنی کتابیں تالیف کیں اور ان کے پیروکار حافظ ابن قیم حنبلیؒ (م ۷۵۱ھ) نے بھی اسی منہج کو اختیار کیا ہے۔

اصول فقہ کی تدوین اور منہج استنباط کا تیسرا طریقہ علمائے متاخرین کا تشکیل کردہ ہے، ان میں چاروں فقہی مکاتب فکر کے اہل علم شامل ہیں، اس طریقہ میں متکلمین اور فقہائے احناف کے مناہج کے درمیان جمع و تطبیق کی کوشش کی گئی ہے اور اس کیساتھ ساتھ فقہی اصول و قواعد کی مدلل تحقیق کر کے انہیں فروعات فقہیہ پر منطبق کرنے کی بھی کوشش کی گئی ہے، ساتویں صدی ہجری کے اوائل سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ اکثر اسی جامع اسلوب کے مطابق تھیں۔ اس منہج کو مختلف مسالک کے علماء نے اختیار کیا ہے جن میں احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ شامل ہیں۔ اس اسلوب استنباط پر بعض اہل کتابوں کی فہرست یہ ہے:

*بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام، از مظفر الدین احمد بن علی ساعاتی حنفیؒ (م ۶۹۴ھ)۔ اس کتاب میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، مصنف نے فقہی اسلوب پر لکھی گئی کتاب "اصول البزدوی" اور کلامی اسلوب پر لکھی گئی علامہ آمدیؒ کی کتاب "الاحکام" کو سامنے رکھا ہے اوران دونوں کے محاسن کو سمونے کی کوشش کی ہے، کتاب کے مقدمہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف نے پہلے "الاحکام" کی تلخیص کی اور پھر "اصول البزدوی" سے ضروری مواداخذ کیا ہے۔

*تنقیح الوصول: صدرالشریعہ عبیداللہ بن مسعودؒ (م ۷۴۷ھ) نے "التنقیح" میں امام بزدوی حنفیؒ کی "الاصول"، علامہ ابو بکر رازی شافعیؒ کی "المحصول" اور علامہ ابن حاجب مالکیؒ کی "منتہی السول والامل" کے مضامین کو جمع کیا اور پھر خود ہی "التوضیح" کے نام سے اس متن کی شرح لکھ ڈالی۔ بعد میں علامہ سعد الدین تفتازانی حنفیؒ (م ۷۹۱ھ) نے "التلویح" کے نام سے اس پر حواشی لکھے، جو درس نظامی میں شامل نصاب ہے۔

*جمع الجوامع، از علامہ تاج الدین عبد الوہاب بن علی سبکی شافعیؒ (م ۷۷۱ھ)۔

*التحریر فی اصول الفقہ: یہ علامہ ابن ہمام محمد بن عبد الواحد حنفیؒ (م ۸۶۱ھ) کی تصنیف ہے، آپ کے ایک شاگرد محمد بن امیر الحاج حنفیؒ (م ۸۷۹ھ) نے "التقریر والتحبیر" کے نام سے اس کی شرح لکھی، دیگر شارحین میں محمد بن امین بن محمود، المعروف بہ امیر بادشاہ حنفیؒ (۹۷۲ھ) بھی شامل ہیں، جنہوں نے "تیسیر التحریر" تالیف کی۔

*مسلم الثبوت: یہ علامہ محب اللہ بن عبد الشکور بہاری حنفیؒ (م ۱۱۱۹ھ) کی مشہور دقیق اور جامع کتاب ہے، اس میں علامہ ابن ہمام حنفیؒ (م ۸۶۱ھ) کی "التحریر" اور علامہ تاج الدین سبکیؒ (م ۷۷۱ھ) کی "جمع الجوامع" کے مباحث کو انتہائی ایجازواختصار کیساتھ جمع کی گئی ہیں۔ اس کتاب پر متعدد شروح وحواشی لکھی گئیں، مشہور شروح میں بحر العلوم عبد العلیؒ کی "فواتح الرحموت" بھی شامل ہے۔

*ارشادالفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول، یہ علامہ محمد بن عبد اللہ شوکانیؒ (م ۱۲۵۰ھ) کی تصنیف لطیف ہے، بر صغیر کے مشہور غیر مقلد عالم علامہ نواب صدیق حسن خانؒ (م ۱۳۰۷ھ) نے "حصول المامول من علم الاصول" کے نام سے اس کی تلخیص کی ہے۔

اصول فقہ کی کتابوں میں عام طور پر استنباطی اوراستخراجی اصول وقواعد کی تشریح، استنباطِ احکام اور دلائل شرعیہ کے بیان پر زیادہ توجہ دی گئی ہے، لیکن مقاصد شرعیہ اوراخذواستنباط کے عمل میں مصالح شرعیہ کی طرف کوئی اعتناء نہیں کی گئی ہے، آٹھویں صدی ہجری کے مشہور فقیہ واصولی امام ابراہیم بن موسی غرناطی شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے

"الموافقات فی اصول الشریعۃ" تالیف کی، جس میں انہوں نے اصول شریعت اور مناہج اجتہاد بیان کرنے کیساتھ شریعت کے مصالح ومقاصد کو زیادہ بسط وتفصیل کیساتھ بیان کیا اور بڑے مدلل انداز میں انہوں نے مقاصد شریعت پر گفتگو کی۔ اس طرز پر آپ کی تصنیف کو اولیت کا شرف حاصل ہے اور آپ ہی کو اس منہج اور اسلوب کا مؤسس وبانی تصور کیا جاتا ہے۔

فقہائے مجتہدین کے بعد عصر حاضر تک ہر دور میں مختلف زبانوں میں مؤلفین ومحققین نے فن اصول فقہ کو موضوع سخن بنایا۔ منظوم ومنثور، مختصر ومطول کتابیں تصنیف کی گئیں، متقدمین کی کتابوں پر شروح، حواشی، مختصرات اور تعلیقات کا سلسلہ جاری رہا۔ ماضی قریب میں مصر، شام، لبنان اور سعودی عرب میں اصول فقہ پر تجدیدی اور تدریسی نوعیت کا کام ہوا اور بہت عمدہ اور معیاری کتابیں تصنیف ہوئیں، جن میں شیخ محمد خضری بکؒ (م۱۳۴۶ھ) کی "اصول الفقہ"، علامہ محمد عبدالرحمن محلاویؒ کی "تسہیل الوصول الی علم الاصول"، شیخ عبدالوہاب خلافؒ (م۱۳۷۵ھ) کی کتاب "علم اصول الفقہ"، شیخ محمد ابوزہرہ کی "اصول الفقہ"، شیخ محمد امین بن محمد مختار شنقیطیؒ (م۱۳۹۳ھ) کی "مذکرۃ فی اصول الفقہ"، شیخ احمد مصطفی مراغیؒ (م۱۳۷۱ھ) کی "الوجیز فی اصول الفقہ"، ڈاکٹر مصطفی سعید الخن کی "الکافی الوافی" اور "اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء[1]"، ڈاکٹر محمد مصطفی زحیلی کی "الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی"، ڈاکٹر محمد ادیب صالح کی "تفسیر النصوص فی الفقہ الاسلامی"، ڈاکٹر وہبہ بن مصطفی زحیلی کی "اصول الفقہ الاسلامی"، ڈاکٹر عبدالکریم زیدانؒ کی "الوجیز فی اصول الفقہ"، شیخ صفوان عدنان داوودی کی "اللباب فی اصول الفقہ" اور "قواعد اصول الفقہ وتطبیقاتہا"، شیخ محمد بن حسین جبرانی کی "معالم اصول الفقہ"، ڈاکٹر معروف دوالیبی کی "المدخل الی علم اصول الفقہ"، ڈاکٹر احمد حسن مرحوم کی "جامع الاصول[2]"، مولانا معین الدین خٹکؒ کی "اصول فقہ"، مفتی محمد عبید اللہ اسعدی حفظہ اللہ کی "اصول الفقہ"، ڈاکٹر ساجد الرحمن صدیقی کی "اسلامی فقہ کے اصول ومبادی"، مولانا محمد تقی امینیؒ کی "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" ڈاکٹر محمد یوسف فاروقی کی "فقہ اسلامی میں تعبیر وتشریح کے اصول" خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جنہوں نے اصول فقہ کی تدریسی وتطبیقی منہج پر بارآور اور نتیجہ خیز کام کیا اور اصولی اور فنی قواعد وضوابط کو عام فہم سہل انداز، جامع اسلوب اور عملی تدریب وتطبیق کی صورت میں پیش کیا، نیز انہوں نے فلسفیانہ اور کلامی

---

(۱) اس کا ترجمہ استاذ محترم ڈاکٹر حبیب الرحمن حفظہ اللہ نے "قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف اور فقہی مسائل پر اس کا اثر" کے نام سے کیا ہے جو شریعہ اکیڈمی اسلام آباد سے شائع ہو چکا ہے۔

(۲) جامع الاصول اصل میں ڈاکٹر عبدالکریم زیدانؒ کی کتاب "الوجیز فی اصول الفقہ" کا ترجمہ ہے جس پر مترجم نے اضافات کرکے "جامع الاصول" کے نام سے شریعہ اکیڈمی اسلام آباد سے شائع کیا ہے۔

مباحث سے احتراز کرتے ہوئے انہی اصولوں پر توجہ دی جو استنباطِ احکام میں کام آسکیں۔

زیر نظر کتاب "قواعد اصول الفقہ" ان مشاہیر اور جہابذہ فن کی علمی اور تحقیقی شذرات کا خلاصہ، لب لباب اور ما حصل ہے جس میں فنی قواعد وضوابط، اصولی مصطلحات، علمی مباحث اور اصولیین کی آراء کو جامع اور مختصر اسلوب میں سپرد قلم کیا گیا ہے، اصطلاحات کی توضیح و تفہیم کیساتھ زیادہ توجہ عملی تطبیق و تدریب پر دی گئی ہے تاکہ اصول و قواعد کی تطبیق و تمرین میں آسانی رہے اور اصولی مصطلحات کی عقدہ کشائی اور تعبیر و توجیہ میں کسی قسم کا خفا اور سر بستگی نہ رہے۔ ان خصوصیات و مزایا کے علاوہ اس کتاب میں درج ذیل امور کا التزام کیا گیا ہے:

۱۔ اصول فقہ کی اصطلاحات کو آسان اور عام فہم انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

۲۔ فنی اور اصولی قواعد وضوابط کو ایجاز و اختصار کیساتھ جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۳۔ اصولی اصطلاحات کی اجراء و تطبیق پر خوب توجہ دی گئی ہے۔

۴۔ اصولی مباحث و مسائل کو عام فہم اسلوب میں اختصار کیساتھ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵۔ حنفی اصولوں کیساتھ دیگر مذاہب شافعی، مالکی اور حنبلی اصولوں کو بھی بیان کیا گیا ہے۔

۶۔ ہر سبق کیساتھ مشقی سوالات اور اجرائی تمرینات ذکر کی گئی ہیں۔

۷۔ ہر تمرین کیساتھ ایک دو تطبیقی مثالیں دی گئی ہیں، تاکہ اجراء کا منہج اور طریقہ کار سمجھنے میں آسانی رہے۔

۸۔ تمرینات کی تشکیل و ترتیب میں متنوع اسلوب اختیار کیا گیا ہے کچھ تمارین انشائی ہیں کچھ استفہامی ہیں اور کچھ اجرائی و تطبیقی ہیں۔

۹۔ اصول فقہ کے مشہور و متداول اسالیب و مناہج فقیہانہ منہج اور متکلمانہ منہج دونوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔

۱۰۔ مبحث سنہ کے ضمن میں حنفی اصول حدیث اور احناف کی بنیادی ترجیحات اور روایات کی نقد و تحقیق کی معیارات و موازین کو بسط و تفصیل کیساتھ بیان کیا گیا ہے۔

۱۱۔ روایتی اور درایتی دونوں طرح کے اصولوں کو بیان کیا گیا ہے۔

۱۲۔ قیاس کے جملہ مباحث پر مختصر مگر جامع گفتگو کی گئی ہے۔

۱۳۔ اصولی مسائل و مباحث کی تفہیم میں تحلیل و تجزیہ کا اسلوب اختیار کیا گیا ہے تاکہ استفادہ میں آسانی رہے۔

آخر میں بندہ ان تمام ساتھیوں کا شکر گذار ہے جنہوں نے اس کتاب کی تدوین میں قیمتی تجاویز اور مفید مشورے دیے اور ہماری حوصلہ افزائی فرمائی، بالخصوص برادر مکرم مفتی محمد طیب المستنصر صاحب اور بعض دیگر رفقاء جنہوں نے ہر الجھن میں ہماری مدد کی، میں ان کا بے حد ممنون ہوں۔

میں ان تمام اہل علم اور اصحابِ فن کا شکریہ ادا کرنا اپنا فرض سمجھتا ہوں جن کی تالیفات وتصنیفات اور تحقیقات سے استفادہ کیا ہے۔ اللہ تعالی ہماری اس ادنی کاوش کو شرفِ قبولیت سے نوازے اور اس کو قبولیت عامہ عطا فرمائے، اس کو ہمارے لیے، ہمارے والدین، اساتذ کرام اور جملہ محسنین ومعاونین کے لیے وذریعہ نجات اور توشہ آخرت بنائے۔ آمین!

ابو حسان ارشاد الرحمن

۲۴ر مضان المبارک ۱۴۴۲ھ

ایک ضروری گزارش!

یہ حقیقتِ مسلمہ ہے کہ جب کسی فن کی تعلیم وتدریس مضبوط و مستحکم نظریہ کی بنیاد پر ہو تو فطری طور پر انسان کا اس فن کیساتھ غیر معمولی شغف وانہماک ہوتا ہے، ہمہ وقت اس کے حصول میں مشغول رہتا ہے اور اس کی عملی نتائج اور ثمرات کو حاصل کرنے کی ہر ممکنہ کوشش کرتا ہے، اس لیے ہر فن کی تعلیم و تعلم سے پہلے اس بات کو جاننے کی کوشش ضرور کر لینی چاہیے کہ اس فن کے حصول کا بنیادی مقصد اور غرض وغایت کیا ہے؟ کونسا نظریہ وفکر اس کا محرک ہے؟ اس کے دواعی ونتائج کیا ہیں؟ سب سے پہلے اس بات کی تحقیق و تنقیح ضروری ہے تو اس لیے دیگر علوم وفنون کی طرح اصول فقہ کی تعلیم و تعلم سے اس کا بنیادی مقصد جاننا ضروری ہے کہ اصولِ فقہ کا مقصد اور غرض وغایت کیا ہے؟ اصولِ فقہ کیا چیز ہے؟

اصولِ فقہ اسلامی قانون کے اصولِ اساسیہ کا نام ہے، اسلامی قانون کی عمارت جن بنیادوں پر استوار ہے اسی کا نام اصولِ فقہ ہے اور اصولِ فقہ اصولِ قانون اور اصولِ تشریع سے عبارت ہے اور یہ امت مسلمہ کا طرہ امتیاز ہے کہ امتِ مسلمہ کے پاس صرف قانون نہیں بلکہ اصولِ قانون بھی ہیں، اس لیے اصولِ فقہ کے طالب علم کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ وہ اصولِ فقہ کا مطالعہ اصولِ قانون کے طور پر کرے اور اصولِ فقہ کو اصول التشریع الاسلامی سمجھ کر پڑھے، جب ایک طالب علم کا یہ نظریہ ہو گا کہ اصولِ فقہ در حقیقت اسلامی قانون کے منضبط اصولوں اور اصول التشریع الاسلامی سے عبارت ہے تو اس کے دل ودماغ میں اس فن کی غیر معمولی اہمیت پیدا ہو گی اور اس عظیم فن کی تحصیل کا شوق وذوق پیدا ہو گا۔ اس لیے اصولِ فقہ کے طلبہ سے گزارش کی جاتی ہے کہ وہ اس عظیم فن اور آفاقی علم کو اسی نظریے کی بنیاد پر پڑھیں، تا کہ وہ اس سے بہتر سے بہتر نتائج اخذ کر سکیں۔

مقدمہ

مقدمہ درج ذیل تین فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: مبادیات

فصلِ دوم: اصولِ فقہ کا اجراء: طریقہ اجراء و مراحلِ اجراء

فصلِ سوم: ادلہ شرعیہ کے اقسام

فصلِ اول: مبادیات

۱۔ اصولِ فقہ کی تعریف:

اصولیین حضرات اصول فقہ کی تعریف میں دو اسلوب اختیار کرتے ہیں، بعض حضرات لفظ "اصول" مضاف کی الگ تعریف اور لفظ "فقہ" مضاف الیہ کی الگ کرتے ہیں، اس کو تعریف اضافی اور حدِ اضافی کہتے ہیں اور جب کہ بعض حضرات نے اصول فقہ کی بطورِ ایک مستقل بالذات علم کے تعریف کی ہے، اس کو تعریف لقبی اور حدِ لقبی کہتے ہیں۔ ذیل میں اصول فقہ کی دونوں قسم کی تعریفیں بیان کی جاتی ہیں:

۲۔ تعریف کا پہلا اسلوب:

اصول فقہ کی حدِ اضافی یہ ہے: اصول "اصل" کی جمع ہے، اصل کا لغوی معنی ہے:

مَا يُبْتَنَى عَلَيْهِ غَيْرُه (سَوَاءً كَانَ الْابْتِنَاءُ حِسِّياً أَوْ عَقْلِيّاً. [1]

جس پر کسی دوسری چیز کا دارومدار ہو، (خواہ وہ چیز حسی ہو یا عقلی)۔

"فقہ" کا لغوی معنی فہمِ دقیق اور ادراکِ لطیف ہے کہ کسی چیز کو گہری بصیرت اور باریک بینی سے سمجھنا[2]۔

فقہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبَةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ. [3]

فقہ اس علم کو کہتے ہیں جس میں ان شرعی احکام[4] سے بحث ہوتی ہے جن کا تعلق عمل سے ہے اور جن کو

---

(۱) لسان العرب: ۱/ ۸۹، توضیح: ۱/ ۱۵۔

(۲) قرآن مجید میں ہے: "قَالُوا يَاشُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ." (ہود: ۹۱)۔ (ان لوگوں نے کہا: اے شعیب! تو جو کچھ چاہتا ہے اس میں سے اکثر باتیں ہم نہیں سمجھتے)۔ ایک جگہ ارشاد ہے: "فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا." (النساء: ۷۸)۔ (آخر ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ بات بھی نہیں سمجھ سکتے!)۔ ان آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہ کسی چیز کو گہری بصیرت اور باریک بینی سے جاننے کا نام ہے۔

(۳) توضیح تلویح: ۱/ ۱۹، الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی: ۱/ ۷، الوجیز فی اصول الفقہ: ۸۔

(۴) احکام "حکم" کی جمع ہے، کسی بات کا دوسری چیز میں مثبت یا منفی طور پر ثابت کرنا حکم کہلاتا ہے، مثلاً: سورج چمک رہا ہے یا نہیں چمک رہا ہے، پانی گرام ہے یا گرم نہیں ہے، اصطلاح میں حکم سے مراد یہ ہے کہ مکلف بندوں کے افعال کا واجب، مندوب، حرام، مکروہ، مباح، صحیح، فاسد یا باطل ہونا معلوم ہو۔ فقہ کی تعریف میں احکام کی شرعی ہونے کی قید اس لیے بڑھائی گئی ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ ان احکام سے مراد صرف شرعی احکام ہیں، اس میں عقلی احکام داخل نہیں، جیسے کل جزسے بڑا ہوتا ہے، دنیا حادث ہے وغیرہ۔ اس تعریف میں حسی احکام بھی داخل نہیں، جیسے اس بات کا علم کہ آگ جلاتی ہے، نیز اس میں وہ احکام داخل نہیں جو تجربے سے ثابت ہوتے ہیں، جیسے اس بات کا علم کا زہر مہلک ہے۔ ایسے ہی اس تعریف سے وضعی احکام بھی خارج ہیں، یعنی وہ قاعدے جو کسی فن کے لیے اسکے بنانے والے نے وضع کیے ہیں، جیسے یہ قاعدہ کہ "کان" مبتداء کو رفع دیتا ہے اور خبر کو نصب دیتا ہے۔ ان شرعی احکام کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ عملی ہوں بندوں کے افعال سے اس کا تعلق ہو، جیسے نماز، عبادات و معاملات وغیرہ۔ اس لیے اس میں ایسے احکام داخل نہیں جن کا تعلق عقیدے سے ہو، جیسے اللہ تعالی اور آخرت کے دن پر ایمان۔ اس میں وہ احکام بھی داخل نہیں جن کا تعلق اخلاق سے ہو، جیسے سچ کا واجب ہونا اور جھوٹ کا حرام ہونا۔ علم فقہ میں ان احکام سے بحث نہیں ہوتی۔ عقائد سے متعلق احکام کی بحث علم توحید یا علم کلام میں ہوتی ہے اور اخلاق سے متعلق احکام کی بث علم اخلاق یا علم تصوف میں ہوتی ہے۔

تفصیلی دلائل [۱] سے حاصل کیا جاتا ہے۔

۳۔ تعریف کا دوسرا اسلوب:

اصولِ فقہ کی حد لقبی یہ ہے:

هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ وَالْأَدِلَّةِ الْإِجْمَالِيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى اسْتِنْبَاطِ الْفِقْهِ. [۲]

اصول فقہ ایسے قواعد اور ادلہ اجمالیہ کا نام ہے جن کے ذریعے فقہ کے استنباط تک رسائی ہو۔ یعنی اصول فقہ سے مراد وہ قواعد ہیں جن کے بحث، مطالعہ اور تحقیق کے ذریعہ احکام شرعیہ کا استنباط ان کے تفصیلی دلائل کی مدد سے کیا جاسکتا ہے [۳]۔

۴۔ اصول فقہ کا موضوع:

الْأَدِلَة الْأَرْبَعَةُ مِنْ حَيْثُ دِلالَتِهَا عَلَى الْأَحْكَامِ وَ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ مِنْهَا. [۴]

ادلہ اربعہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ، اجماع اور قیاس) سے اس حیثیت سے بحث کرنا کہ یہ احکامِ شرعیہ کے ماخذ ہیں اور ان کے ذریعے سے احکامِ شرعیہ کو ثابت کیا جاسکتا ہے اور ان سے احکامِ شرعیہ کا استنباط واستخراج کیا جاتا ہے [۵]۔

علامہ صدر الشریعہ کہتے ہیں کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ واحکام دونوں ہیں، ادلہ اس حیثیت سے کہ وہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام اس حیثیت سے کہ ان کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے، یعنی ادلہ کا کام اثبات اور احکام کا ثبوت ہے [۶]۔

---

(۱) تفصیلی دلائل سے مراد جزئی دلائل ہیں جن میں سے ہر دلیل کا تعلق کسی خاص مسئلے سے ہوتا ہے اور وہ دلیل اس مسئلے کے بارے میں جو حکم مقرر ہے اس کو بتلاتی ہے، جیسے "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.." (النساء:۲۳) یہ ایک تفصیلی دلیل ہے، یعنی جزئی دلیل ہے جو ایک خاص مسئلہ سے متعلق ہے، یہ مسئلہ ماؤں کیساتھ نکاح کا ہے، نیز یہ دلیل ایک مقررہ حکم کو بتلاتی ہے وہ حکم یہ ہے کہ ماؤں کیساتھ نکاح حرام ہے۔

(۲) فتح الغفار لابن نجیم:۱۷، تسہیل الوصول الی علم الاصول:۷، الوجیز فی اصول الفقہ:۱۱۔

(۳) اصولی اجمالی دلائل سے بحث کرتا ہے کہ وہ احکام کو کہاں تک ثابت کرتی ہیں، کسی خاص فقہی حکم پر اس کی نظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ ان مقررہ قواعد سے بھی بحث کرتا ہے جو جزئی دلائل سے شرعی احکام کے استنباط کے لیے مقرر ہیں اور جب کہ فقیہ حکم کی جزئی دلیل سے بحث کرتا ہے تاکہ جزئی احکام ان سے اخذ کرسکے اور استنباط احکام میں ان اصولی قاعدوں سے مدد لیتا ہے جو اس کے لیے مقرر ہیں اور اجمالی دلیلوں اور ان کے مباحث کا بھی اسے علم ہوتا ہے۔

(۴) فواتح الرحموت:۱/۱۴۔

(۵) جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ کبھی کبھی اصول فقہ کے فن میں احکام سے بھی بحث کی جاتی ہے، یعنی بعض احکامِ شرعیہ عزیمت اور بعض احکامِ شرعیہ رخصت ہیں، عزیمت کی اقسام اور رخصت کی اقسام کون کون سی ہیں، مکلف کی اہلیت اور عوارض سے بحث کی جاتی ہے اور یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ مکلف کے لیے بعض عوارض اختیاری اور بعض غیر اختیاری ہیں، یہ مباحث ضمنی ہیں اور اصولِ فقہ کے فن میں یہ مباحث مقصود بالذات نہیں ہیں۔

لیکن علامہ صدر الشریعہؒ فرماتے ہیں کہ احکام اور دلائل دونوں اصولِ فقہ کا موضوع ہیں۔ دلائل اس حیثیت سے اصول فقہ کا موضوع ہے کہ یہ احکام کو ثابت کرتے ہیں اور احکام اس حیثیت سے اصول فقہ کا موضوع ہے کہ یہ دلائل کی ضرورت سے ثابت ہوتے ہیں۔ (اصول فقہ:۴۷-۴۸)

(۶) التلویح علی التوضیح:۴۵۔

۵۔اصولِ فقہ کی غرض وغایت:

هُوَ الْوُصُوْلُ إِلَى الْأَحْكَامِ الْعَمَلِيَّةِ مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالتَّمَكُّنُ مِنَ اسْتِنْبَاطِهَا مِنْهَا. (۱)

اصولِ فقہ کی غرض وغایت احکامِ عملیہ کا ادلہ شرعیہ سے استنباط واستخراج کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے کہ ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ دلائل اربعہ (کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس) سے احکامِ شرعیہ کو کس طریقے سے مستنبط کیا جاتا ہے اور ان چار ماخذ سے احکامِ شرعیہ اور قوانینِ شرعیہ کے استنباط اور استخراج کا کیا طریقہ ہے؟(۲) یعنی احکامِ شرعیہ کے استخراج واستنباط کی صورت و کیفیت کا علم اصولِ فقہ کا مقصد اور غرض ہے (۳)۔

۶۔اصولِ فقہ کا آغاز وارتقاء:

اصولِ فقہ کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی خود فقہ کی، جس زمانے میں علم فقہ وجود میں آیا علم اصول فقہ کی ابتداء بھی اسی دور میں ہوئی۔یہی وجہ ہے کہ فقہ اور اصولِ فقہ کی ابتدائی تاریخ اور آغاز کے مباحث میں خاصی یکسانیت پائی جاتی ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں جس طرح فقہ وجود میں آچکا تھا اسی طرح اس کے اصول کی نشو ونما کا بھی آغاز ہو چکا تھا، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مثلاً سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، سیدنا علی رضی اللہ عنہ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ اجتہاد کے مواقع پر اصولِ استنباط پیشِ نظر رکھتے تھے (۴)۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا استنباطِ احکام میں طریقہ یہ تھا کہ جب حکم دریافت کرنے کے لیے کوئی واقعہ ان کے سامنے پیش کیا جاتا تو پہلے وہ اس کا حکم قرآن مجید میں تلاش کرتے، اگر اس میں نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع کرتے اور اگر سنت میں بھی نہ ملتا تو پھر وہ اجتہاد سے کام لیتے، اجتہاد کرنے میں انہیں کوئی وقت پیش نہ آتی تھی، اس لیے انہیں اس کے قواعد مدون کرنے کی ضرورت محسوس نہ ہوئی۔

---

(۱) الوجیز للزیدان: ۱۲، مبادی الاصول: ۴۔

(۲) اصول فقہ کے کئی فوائد ہیں، تاریخی فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے متقدمین فقہاء و مجتہدین سے مستنبط، مستخرج احکام شرعیہ کے اصول، ان کی کیفیت اور اس کے دقائق معلوم ہو جاتے ہیں۔ عملی فائدہ یہ ہے کہ اس کے دلائل کے ذریعہ احکام کے استنباط واستخراج پر قدرت کا ملکہ حاصل ہو تا جاتا ہے، یہ فائدہ مجتہد کے لیے ہے، مقلد کے لیے نہیں، بلکہ مقلد صرف یہ جان لیتا ہے کہ ائمہ نے جو احکام استنباط کیے ہیں ان کا منبع وماخذ کیا تھا؟ یہ جان کر اس کو اطمینانِ قلبی حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا اجتہادی فائدہ یہ ہے کہ ان کے ذریعہ سابق فقہاء کے اقوال میں ترجیح و تخریج کا علم ہو جاتا ہے۔

(۳) فقہ اور اصول فقہ دونوں کا مقصد متفقہ طور شرعی احکام تک رسائی ہے، فرق صرف یہ ہے کہ علم اصول ہمیں اس رسائی کے طریقے اور استنباط کے قواعد بتلاتا ہے اور علم فقہ ان طریقوں اور قاعدوں کی روشنی میں جو اصول فقہ مقرر ہیں عملاً احکام مستنبط کرتا ہے اور اصول فقہ کے قاعدوں کو اس اخذ احکام پر منطبق کرتا ہے۔ (جامع الاصول: ۳۲)

(۴) چنانچہ جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی حد کے تعین کے لیے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا طرزِ استدلال یہ تھا کہ شراب نوشی ایک ایسا عمل ہے جس سے انسان کا شعور واحساس ختم ہو جاتا ہے اور اس حالت میں انسان بے ہودہ باتیں بکنا شروع کر دیتا ہے، عین ممکن ہے کہ اس دوران ایسے الفاظ بھی کہہ دے جو قذف اور تہمت کے الفاظ ہوں۔ اس لیے قرآن مجید میں بیان کردہ قذف کی سزا اسی کوڑے شراب نوشی کی بھی سزا متعین کر دی جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے شراب نوشی کی سزا جرم قذف کی سزا کے برابر کرنے کے ضمن میں اپنے استدلال کی اساس سد ذرائع کو بنایا جو اصول فقہ کا ایک عام قاعدہ ہے۔ (اصول الفقہ، ابو زہرہ: ۹)

پھر تابعین بھی انہی کے نقشِ قدم پر چلے، چونکہ تابعین کا زمانہ عہد نبوی سے قریب تھا اور ان کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تلمذ اور صحبت حاصل تھی، اس لیے انہیں بھی استنباطِ احکام کے اصول مدون کرنے کی ضرورت پیش نہ آئی۔

جب تابعینؒ کا دور ختم ہونے کے بعد اسلامی سلطنت وسیع ہوتی گئی اور بے شمار نئے واقعات پیش آنے لگے، استنباط واستخراج کے متعدد طریقے وضع کیے گئے، شکوک اور احتمالات بڑھتے گئے، تو فقہاء نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اجتہاد کے اصول و قواعد وضع کیے جائیں تاکہ اختلاف کی صورت میں مجتہدین ان کی طرف رجوع کر سکیں، ان قواعد کی تاسیس میں عربی زبان کے اصول ومبادی، شریعت کے مقاصد واسرار اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے طرزِ استدلال سے مدد لی گئی، انہی قواعد اور مباحث کے مجموعے کا نام اصول فقہ ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ اصولِ فقہ پر سب سے پہلے امام ابو حنیفہؒ (م ۱۵۰ھ) کے شاگرد رشید امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ) نے کتاب تصنیف کی، لیکن ان کی یہ کتاب تحریری شکل میں موجود نہیں[1]۔

لیکن مشہور یہ ہے کہ اس علم کو سب سے پہلے جس نے مدون کیا اور اس پر باقاعدہ کتاب تصنیف کی وہ امام محمد بن ادریس شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) ہیں، اس موضوع پر انہوں نے "الرسالۃ" کے نام سے کتاب لکھی۔ امام شافعیؒ کے بعد اس فن پر تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع ہوا اور اہل علم نے اس پر بے شمار کتابیں لکھیں اور اس علم کے قواعد وضوابط کی خوب تنقیح و تشریح کیں۔

۷۔ اصولِ فقہ کے اسالیب ومناہج:

اصولِ فقہ کے قواعد وضوابط کی تدوین و تاسیس میں اصولیین نے مختلف اسالیب ومناہج اختیار کیے، جن میں ایک اسلوب احناف کا ہے جس کو طریقہ فقہاء بھی کہا جاتا ہے، یہ اسلوب استقرائی انداز کا ہے، یعنی اس میں فقہی جزئیات کا مطالعہ کر کے ان کی پشت پر کار فرما کلیات دریافت کیے جاتے ہیں۔

دوسرا اسلوب امام شافعیؒ اور ان کے متبعین کا ہے جس کو طریقہ شافعیہ یا طریقہ متکلمین بھی کہا جاتا ہے، معتزلہ اور مالکیہ نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے۔ یہ اسلوب استخراجی نوعیت کا ہے اس میں پہلے اصول وضع کیے جاتے ہیں

---

[1] امام صاحب نے خود تو فقہ اور اصول فقہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی لیکن ان کے فیصلوں کو ان کے شاگردوں بالخصوص امام ابو یوسف اور امام محمد بن حسن شیبانی علیہما الرحمۃ نے مدون کیا۔ امام ابو حنیفہ اور مالک کے علاوہ دیگر اہل علم جیسے سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد علیہم الرحمۃ یہی کام کر رہے تھے لیکن ان کے فقہ کو وہ فروغ حاصل نہ ہو سکا جو حنفی اور مالکی فقہ کو ہوا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ہارون رشید کے دور میں حنفی فقہ کو مملکت اسلامی کا قانون بنا دیا گیا اور مالکی فقہ کو سپین کی مسلم حکومت نے اپنا قانون بنا دیا۔
علامہ ابو الوفاء افغانیؒ اور دیگر محققین کہتے ہیں کہ اصول فقہ کے مدون امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ ہیں۔ (مقدمہ اصول السرخسی: ۱/ ۳)
امام ابو حنیفہؒ نے "کتاب الرای" کے نام سے اصول فقہ پر سب سے پہلی کتاب لکھی، علامہ ابن خلکانؒ اور ابن ندیم کے مطابق امام ابو یوسفؒ نے اصول فقہ پر کتاب تالیف کی تھی اور علامہ ابن خلکانؒ نے ان کو حنفی مذہب پر اصول کی پہلی کتاب کا مدون مانا ہے۔ (وفیات الاعیان: ۱/ ۳۰۳، الفہرست: ۲۵۶)

اور بعد میں ان اصولوں کی روشنی میں جزئیات کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ گویا پہلا اسلوب عملی انداز کا اور دوسرا اسلوب نظری انداز کا ہے[1]۔ نیز احناف کا منہج تخریج الاصول من الفروع کا ہے اور متکلمین کا اسلوب تخریج الفروع علی الاصول کا ہے۔

بعض متاخرین اصولیین نے ان دونوں اسالیب و مناہج کو ملا کر ایک تیسرا مخلوط یا مشترک اسلوب ایجاد کیا، جس میں انہوں نے ان دونوں مسلکوں کی خوبیوں کو یکجا کرنے کی کوشش کی، ساتویں صدی ہجری کے اوائل سے جو کتابیں لکھی گئیں وہ اکثر اسی جامع اسلوب کے مطابق تھیں۔ اس منہج کو مختلف مسالک کے علماء نے اختیار کیا ہے جن میں احناف، شوافع، مالکیہ اور حنابلہ شامل ہیں۔

ذیل میں ان تینوں اسالیب و مناہج پر لکھی جانے والی کتابوں کی فہرست ذکر کی جاتی ہے۔

(الف)۔ فقہاء کے اسلوب پر لکھی جانے والی مشہور کتابیں:

*الفصول فی الاصول، از امام ابو بکر احمد بن علی جصاصؒ (م ۳۷۰ھ)۔

*تقویم الادلۃ، از امام ابوزید عبد اللہ بن عمر دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ)۔

*تاسیس النظر، از امام ابوزید عبد اللہ بن عمر دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ)

*اصول البزدوی، از فخر الاسلام علی بن محمد بزدویؒ (م ۴۸۲ھ)۔

*اصول السرخسی، از امام ابو بکر محمد بن احمد سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ)۔

*المنار، از ابو البرکات حافظ الدین نسفیؒ (م ۷۱۰ھ)

(ب)۔ متکلمین کے اسلوب پر لکھی جانے والی مشہور کتابیں:

*التقریب والارشاد فی ترتیب طرق الاجتہاد، از قاضی ابو بکر محمد بن طیب باقلانی مالکیؒ (م ۴۰۳ھ)۔

*کتاب البرہان، از امام الحرمین عبد الملک بن عبد اللہ جوینی شافعیؒ (م ۴۱۳ھ)۔

*العمد، از قاضی عبد الجبار معتزلی (م ۴۱۵ھ)۔

*القواطع، از ابو المظفر منصور بن احمد السمعانی شافعی (م ۴۵۰ھ)۔

*العدۃ فی اصول الفقہ، از قاضی ابو یعلی محمد بن حسین فراء بغدادی حنبلی (م ۴۵۸ھ)۔

*المعتمد فی اصول الفقہ، از ابو الحسین محمد بن علی بصری معتزلی (م ۴۷۳ھ)۔

---

[1] اصول فقہ کی کتابوں کی تالیف کا حنفی منہج صرف احناف کے یہاں نظر نہیں آتا، بلکہ اس طریقہ پر شافعی، مالکی اور حنبلی مسالک کے اصولیین نے بھی کتب تالیف کیں، مثلاً: (۱)۔ تخریج الفروع علی الاصول، شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی شافعی (م ۶۵۶ھ) کی کتاب ہے اس میں انہوں نے ابواب فقہ کے ہر باب کی جزئیات بیان کر کے ان اصولوں کی توضیح کی جن کے تحت یہ جزئیات مستنبط ہوتی ہیں۔ (۲)۔ تنقیح الفصول علی الاصول، علامہ قرافی مالکیؒ (م ۵۸۴ھ) نے اپنی اس تصنیف میں مالکی مذہب کے اصول اسی حنفی فقہی منہج پر منضبط کیے ہیں۔ (۳)۔ التمہید فی تخریج الفروع علی الاصول، علامہ اسنوی شافعیؒ (م ۷۷۲ھ) نے مذہب شافعی کے اصول اسی طریقہ پر تالیف کیے ہیں۔

*اللمع، ازابو اسحاق شیرازی شافعیؒ(م۴۷۶ھ)۔
*التبصرۃ فی اصول الفقہ ازابو اسحاق شیرازی شافعیؒ(م۴۷۶ھ)۔
*المستصفیٰ من علم الاصول، ازامام ابو حامد محمد بن محمد غزالیؒ(م۵۰۵ھ)۔
*المنخول من تعلیقات الاصول، ازامام ابو حامد محمد بن محمد غزالیؒ(م۵۰۵ھ)۔
*روضۃ الناظر وجنۃ المناظر، از موفق الدین عبد اللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ مقدسیؒ(م۶۲۰ھ)۔
*المحصول، ازامام فخر الدین رازی شافعیؒ(م۶۰۶ھ)[1]۔
*الاحکام فی اصول الاحکام، ازعلامہ سیف الدین آمدی شافعیؒ(م۶۳۱ھ)[2]۔

(ج)۔ فقہاء اور متکلمین کے مشترک اور امتزاجی اسلوب پر لکھی جانے والی کتابیں:

*بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدوی والاحکام، از مظفر الدین احمد بن علی ساعاتی حنفیؒ(م۶۹۴ھ)[3]۔
*التنقیح، از صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعودؒ(م۷۴۷ھ)[4]۔
*جمع الجوامع، ازعلامہ تاج الدین عبد الوہاب بن علی سبکی شافعیؒ(م۷۷۱ھ)۔
*التحریر، ازعلامہ ابن ہمام محمد بن عبد الواحد حنفیؒ(م۸۶۱ھ)۔
*مسلم الثبوت، ازعلامہ محب اللہ بن عبد الشکور بہاری حنفیؒ(م۱۱۱۹ھ)۔
*ارشاد الفحول، از محمد بن عبد اللہ شوکانیؒ(م۱۲۵۰ھ)۔

۸۔ فقہ اور اصول فقہ میں فرق:

فقہ اور اصول فقہ میں چند فروق درج ذیل ہیں:

پہلا فرق: اصول فقہ کا موضوع ادلہ اجمالیہ اس حیثیت سے ہیں کہ ان کے ذریعہ سے احکام کلیہ کو ثابت کیا جاتا ہے، اصولی قیاس اور اس کی حجیت سے بحث کرتا ہے، عام وخاص، مشترک ومؤول، ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے متقابلات اور دلالۃ الالفاظ وغیرہ مباحث اس کا موضوع بحث ہوتے ہیں، جب کہ فقہ کا موضوع مکلف کا فعل ہے اس

---

[1] امام فخر الدین رازیؒ کی یہ کتاب امام الحرمین کی "کتاب البرہان"، امام غزالیؒ کی "المستصفیٰ" اور ابو الحسین بصری کی "المعتمد" کا خلاصہ ہے۔
[2] علامہ سیف الدین آمدی نے مذکورہ سب کتابوں کی تلخیص کی ہے اور ان پر اضافے کیے ہیں۔
[3] اس کتاب میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، مصنف نے اصول البزدوی اور علامہ آمدیؒ کی الاحکام کو سامنے رکھا ہے اور ان دونوں کے محاسن کو سمونے کی کوشش کی ہے، کتاب کے مقدمہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف نے پہلے "الاحکام" کی تلخیص کی اور پھر "اصول البزدوی" سے ضروری مواد اخذ کیا ہے۔
[4] احناف کے کتابوں میں جس کتاب نے اس اسلوب کو پروان چڑھانے اور مقبول بنانے میں سب سے زیادہ حصہ لیا وہ یہی کتاب ہے، اس کتاب کو عام فہم بنانے کے لیے خود مصنف ہی نے ایک شرح "التوضیح" کے نام سے لکھی، "التوضیح" کی ایک شرح "التلویح" کے نام سے علامہ سعد الدین تفتازانیؒ(م۷۹۲ھ) نے لکھی جو درس نظامی میں شامل نصاب ہے۔

حیثیت سے کہ اس کے لیے احکام شرعیہ ثابت ہی،فقیہ مکلف کی نماز، زکوۃ، بیع، اجارہ، رہن وغیرہ سے متعلق بحث کرتا ہے اوران افعال میں سے ہر فعل کے حکم شرعی کی معرفت حاصل کرتا ہے۔

دوسرا فرق: اصول فقہ کی غرض وغایت یہ ہے کہ ادلہ تفصیلیہ پر قواعد کلیہ کی تطبیق کی جائے تاکہ اس سے احکام شرعیہ عملیہ کا استنباط اور مسائل اجتہادیہ میں فقہائے کے درمیان پائی جانے والی اختلافی آراء کا موازنہ کرکے ترجیح دی جاسکے، جب کہ فقہ میں غوروخوض کی غایت یہ ہوتی ہے کہ دنیاوآخرت میں فوزوسعادت حاصل ہو، جو اوامر پر عمل اور نواہی پر اجتناب کرکے ہی ممکن ہوتا ہے۔

تیسرا فرق: حکم، اللہ کا خطاب ہے، اصول فقہ میں نفس خطاب سے بحث ہوتی ہے جب کہ فقہ میں خطاب کے اثر کو زیر بحث لایا جاتا ہے، یعنی اللہ کا حکم خطاب ہے، لیکن اس کا نتیجہ خطاب نہیں ہے، کیونکہ وہ مجتہد نکالتا ہے اوراس سے حکم اخذ کرتا ہے، جیسے حلال وحرام اور فرض وواجب وغیرہ[1]۔

۹۔ اصولی اور فقیہ کے درمیان فرق:

فقہ اوراصولِ فقہ کے مذکورہ بالا فروق سے اصولی اور فقیہ کا فرق بھی واضح ہوا کہ اصولی وہ ہے جو ادلہ تفصیلیہ میں اس لیے نظر وفکر اور غوروخوض نہیں کرتا کہ ان میں سے احکام شرعیہ کا استنباط کرے، بلکہ اس کا مقصد مجانست ومماثلت رکھنے والے احکام کو جمع کرنا ہوتا ہے اوروہ ان آیات کو جمع کرتا ہے جن میں شارع کی جانب سے اس جیسے اوامر وارد ہوئے ہوں، بعض اوامر کو بعض کیساتھ ملحق کرتا ہے اوراس پر اجمالی نظر ڈال کر اس قسم کا نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو وجوب کا فائدہ دیتا ہے ورنہ حسبِ قرینہ اس کا معنی ہوگا اوراصولی اس کی روشنی میں ایک قاعدہ بناتا ہے کہ: "أمر الشارع إذا خلا عن القرينة أفاد الوجوب"۔اسی طرح دیگر امور عموم وخصوص، حقیقت ومجاز، ظاہر ونص اور مفہوم ومنطوق پر نظر ڈال کو اصول وقواعد کی تدوین وتشکیل کرتا ہے۔جب کہ فقیہ ادلہ تفصیلیہ میں اجمالی نہیں بلکہ تفصیلی نظر ڈالتا ہے اور ہر دلیل میں الگ الگ غوروفکر کرتا ہے۔

---

[1] بعض حضرات نے یہ فرق بھی بیان کیے ہیں کہ: اصول فقہ اس منہج سے عبارت ہے جس کی ادلہ سے احکام کے استخراج واستنباط کے وقت فقیہ پراس کی پابندی لازم ہوتی ہے اوروہ اس کی روشنی میں ان احکام کو مرتب کرکے قرآن کی سنت پر اور سنت کی دیگر ادلہ پر تقدیم وغیرہ کا فریضہ انجام دیتا ہے، جب کہ فقہ توان مناہج کی تقلید کیساتھ احکام کا ادلہ سے استخراج کرنے کا نام ہے۔ فقہ کے مقابلہ میں اصول فقہ کی مثال ایسی ہے جیسی کہ تمام علوم فلسفیہ میں علم منطق کو حاصل ہے جو انسانی افکار کو تولنے کا میزان وترازو ہے جو عقل انسانی کو فکری خطاء سے بچاتا ہے۔ نیز ایک فرق یہ بھی ہے کہ: اصول فقہ کے مباحث علم کلام اور لغت عربیہ سے مستمد ہیں جب کہ فقہ ان بعض کلامی مباحث سے مستمد ہے جن کا ادلہ شرعیہ سے تعلق ہے، جیسے اس بات کا اثبات کہ جو ما بین الدفتین ہے وہ کلام اللہ ہے اوراس بات پر دلائل کہ قرآن مجید رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم پر نازل ہوا تاکہ اس کے ذریعہ تبلیغ کا فریضہ انجام دے سکیں۔یعنی فقہ اصول کا مدلول ہے اور دلیل کا تصور بغیر مدلول کے ادراک کے بغیر نہیں کیا جاسکتا، جب کہ فقہ ادلہ شرعیہ مثلاً کتاب وسنت، اجماع اور قیاس کے مباحث سے مستمد ہے۔

یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ عربی لغت میں صرف وہی حصہ اصول کے مباحث میں شامل ہے جو اقتضائے الفاظ سے متعلق ہے تو کتاب وسنت اورامت کے ارباب حل وعقد کے اقوال سے ادلہ لفظیہ کی دلالت کی معرفت، حقیقت ومجاز، عموم وخصوص، مطلق ومقید، منطوق ومفہوم وغیرہ ثبوت کے اعتبار سے لغت کی معرفت پر موقوف ہوتے ہیں، یہ وہ امور ہیں جن کی معرفت لغت عربیہ کے بغیر نہیں ہوسکتی۔(فن اصول فقہ کی تاریخ:۵۶-۵۷)

اس کے برعکس اصولی مجموعی نظر ڈال کر قاعدہ بنادیتا ہے، فقیہ ان سے حکم شرعی کا ان اصول و قواعد کی مدد سے استنباط واستخراج کرتا ہے جن کو اصولی نے وضع کیا ہوتا ہے، جیسے جب فقیہ ''أَقِيمُوا الصَّلَاةَ'' پر غور وفکر کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ شارع کا امر مطلق ہے جو قرائن سے خالی ہے اور جب قواعدِ اصولیہ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو دیکھتا ہے کہ اصولیین نے یہ قاعدہ بنادیا ہے کہ شارع کا امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہو وجوب کا فائدہ دیتا ہے، اس بنیاد پر فقیہ وجوب صلاۃ پر استدلال کرے گا اور کہے گا کہ ''أَقِيمُوا الصَّلَاةَ'' شارع کا حکم ہے اور قرائن سے خالی ہے اور شارع کا ہر وہ حکم جو قرائن سے خالی ہو وجوب کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا نماز واجب ہے۔

اس تفصیل کو قیاس منطقی کے ذریعہ یوں سمجھ سکتے ہیں کہ ''أَقِيمُوا الصَّلَاةَ أمرٌ'' یہ مقدمہ صغری ہے اور ''کلُ أمر للوجوب'' یہ مقدمہ کبری ہے، حد اوسط کو گرانے کے بعد نتیجہ قیاس یہ نکلتا ہے: ''أَقِيمُوا الصَّلَاةَ للوجوب''۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ ''أَقِيمُوا الصَّلَاةَ'' وجوب کے لیے ہے، ہم نے دلیل تفصیلیہ سے آغاز کیا اور دلیل اجمالی یا اصولی پر اختتام کیا۔ فقیہ کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ مقدمہ صغری سے مقدمہ کبری کی طرف چلتا ہے اور اصولی اس کے برعکس مقدمہ کبری سے مقدمہ صغری کی طرف چلتا ہے[1]۔

۱۰۔ اصولِ فقہ اور قواعدِ فقہ میں فرق:

اصولی اور فقہی قواعد کے درمیان بنیادی قسم کا فرق پایا جاتا ہے، کیونکہ ان فنون میں سے ہر ایک فن اپنا مستقل وجود اور موضوع رکھتا ہے اور ان دونوں فنون میں الگ الگ کتابیں پائی جاتی ہے، تاہم چند فرق یہ ہیں:

پہلا فرق: اصولِ فقہ میں الفاظ ومعانی کی اقسام، الفاظ کے ظہور وخفا، اجمال و تفصیل، عموم وخصوص، اشتراک وتاویل، حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ اور اسی طرح الفاظ کے معانی پر دلالت کی طرق سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح نصوص سے تحقیق مناط اور تعیین علت کے بعد علت مشترکہ کی بنیاد پر احکام کی تخریج کا طریقہ بھی بتایا جاتا ہے، اور قواعد فقہ فقہائے کرام نے قرآن وسنت، عرف وعادت، مصالح ومقاصد شریعت وغیرہ کو سامنے رکھ کر ترتیب دیئے ہیں، فروعی احکام کی صحت وسقم کو ان پر جانچا اور پرکھا جاتا ہے۔

دوسرا فرق: اصولی قاعدہ ادلہ شرعیہ پر مشتمل ہوتا ہے جب کہ فقہی قاعدہ جزئیات کے مجموعے کو کہتے ہیں۔

تیسرا فرق: اصولی قاعدہ سے شرعی احکام مستنبط کیے جاسکتے ہیں جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ میں یہ صلاحیت نہیں ہوتی۔

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے: التحریر فی اصول الفقہ: ۵۔

چوتھا فرق: اصولی قاعدہ کلیہ کی تمام جزئیات اپنے موضوع پر منطبق ہوتی ہیں جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ میں تمام جزئیات کی بجائے اکثر جزئیات منطبق ہوتی ہیں اور ہر قاعدہ کلیہ میں کوئی نہ کوئی استثنائی صورت بھی موجود ہوتی ہے[1]۔

پانچواں فرق: اصولی اور فقہی قاعدہ میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ مجتہد قواعد کلیہ کو سامنے رکھ کر احکام شرعیہ مستنبط کرنا ہے جب کہ فقہی قاعدہ کلیہ کو احکام اور جزئیات کی تخریج کے بعد وضع کیا جاتا ہے۔

۱۱۔ اصولِ فقہ پر یونانی منطق کے اثرات:

منطق فکر واستدلال کے صحیح اصول فراہم کرتا ہے اور اس کے ذریعہ انسانی افکار وانظار کی تہذیب وتصویب ہوتی ہے، کیونکہ منطق استدلال واستنباط کے ان اختراعی قواعد وضوابط سے عبارت ہے کہ جن کی وساطت سے صحیح مطالب ونتائج تک رسائی حاصل کی جاسکتی ہے اور صحت وصواب اور لغزش وخطاء کی عملی صورتوں کی تعیین کی جاسکتی ہے اور اس کیساتھ ساتھ منطق ہی ہمیں فکری اور نظری مربوط معلومات بھی فراہم کرتا ہے، اس ذہنی نظم اور فکری کاوش سے استدلال واستخراج کی قوت میں استحکام پیدا ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نظر وفکر اور استدلال واستخراج کی ہر فن میں ضرورت پڑتی ہے کوئی بھی فن ان فطری اصولوں سے مستغنی نہیں، یہی وجہ ہے کہ منطق سے کم وبیش تمام علوم وفنون متاثر ہیں اور ہر فن میں منطقی مصطلحات دخیل ہیں، خواہ مسائل کی تفہیم ہو، یا اندازِ استدلال ہو یا پھر ردو قبول کے موازین ومعیارات ہوں، ان سب سے منطقی اندازو نہج کی اثر آفرینیوں کا پتہ چلتا ہے۔ لیکن خصوصیت سے جس فن نے اس کے اثرات کو قبول کیا وہ اصولِ فقہ ہے۔ ذیل میں اس کی تفصیل ملاحظہ ہو۔

یہ بات حقیقت ہے کہ اصول فقہ اور منطق یونانی دونوں الگ الگ علوم ہیں، دونوں کا موضوع اور غرض وغایت ایک دوسرے سے جدا ہے اور دونوں کے اصطلاحات ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، اصول فقہ کا موضوع احکام شرعیہ کا ثبوت اور ادلہ شرعیہ سے استنباط واستخراج ہے اور اس سے فائدہ اطلاع علی مدارک الفقہاء کیساتھ ساتھ احکام شرعیہ کے منابع و مآخذ پر مطلع ہونا ہے، جب کہ یونانی منطق ذہنی نظم اور فکری کاوش کا نام ہے جو استدلال واستنباط کی مختلف شکلوں اور پیمانوں پر اس نقطہ نگاہ سے بحث کرتا ہے کہ ان میں کون صحت وصواب کو محیط ہیں اور کس میں خطاء ولغزش کے امکانات ہیں۔

چوتھی صدی ہجری کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری میں کلامی مباحث اور منطقی اصطلاحات اصول فقہ میں دخیل ہوئیں اور یہ سلسلہ روز بروز ترقی کرتا گیا اور اصول فقہ پر منطقی ذوق اور طرزِ استدلال غالب آنے لگا اور رفتہ رفتہ منطقی اصطلاحات اصول فقہ کا ضروری حصہ بننے لگا۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ اصول فقہ نصوص سے احکام شرعیہ کے استنباط

---

(۱) بعض احکام اُن قواعد سے مستثنٰی ہوتے ہیں جو بظاہر منطبق ہوتے ہوئے نظر آتے ہیں، لیکن در حقیقت وہ کسی دوسرے قاعدے پر متفرع ہوتے ہیں، مستثنٰی احکام کو ان کے متعلقہ قواعد پر منطبق کرنے کے لیے ایک طرف فقہی بصیرت اور ذوقِ سلیم کی ضرورت ہے تو دوسری طرف فقہ کا وسیع مطالعہ اور قواعد سے احکام کی تفریع اسی طرح عملی زندگی میں احکام اسلامی کی تطبیق کا ملکہ بھی ضروری ہے، ان اوصاف کے بغیر قواعد سے احکام کی تفریع میں لگنا ہی جائز نہیں۔

واستخراج اور اجتہاد کے عملی قواعد وضوابط سے عبارت ہے، شرعی احکام اور اس کے دلائل و علل کو ضبط کرنے کا ذریعہ ہے، اصول فقہ اجتہاد واستنباط کے مستحکم اور منضبط اصول فراہم کرتا ہے اور استنباط واستخراج کے لیے جن استدلالی اصول وضوابط کی ضرورت پڑتی ہے تو وہ یونانی منطق کے مرہون منت ہیں اور مناطقہ ہی کی ایجاد واختراع ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اصولِ فقہ پر یونانی منطق کی چھاپ بنسبت دیگر علوم وفنون کے نمایاں ہے، اصولِ فقہ میں مسائل کی تفہیم ہو، یا مصطلحات کی تشکیل ہو، یا استدلال واستنباط کا منہج ہو اور یا اصل و تفریع کے قواعد و ضوابط ہوں ان سب میں یونانی منطق کی آمیزش ہیں، جیسے: دلالتِ الفاظ کے دقیق مباحث، عام وخاص کی تفریق، کلیاتِ خمسہ کی تشکیل، حدورسم کی تعیین، معرف وتعریف کے شرائط، استدلال واستنباط کے موازین اور مباحثِ قیاس وغیرہ ایسے مسائل ہیں جن پر منطق کی چھاپ اور اثرات نمایاں ہیں۔

اصول فقہ کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں معلوم ہوتی ہے کہ اصول فقہ کی شاید ہی کوئی کتاب ہو جس پر منطقی رنگ ورُوپ سایہ فگن نہ ہو۔ تمام منطقی اصطلاحات اصول فقہ کا ضروری حصہ بن چکا ہے اور بالخصوص متاخرین اصولیین کی کتابوں کو منطق کے بغیر سمجھنا مشکل ہے، اس لیے اصول فقہ کو کماحقہ سمجھنے کے لیے منطق کا پڑھنا اور سمجھنا ناگزیر ہے۔ یوں تو پوری اصول فقہ منطق سے متاثر ہے، لیکن طرزِ استدلال سمیت جو منطقی مصطلحات اصول فقہ میں دخیل ہیں ان کی مختصر فہرست یہ ہیں:

۱۔ علم کی تعریف اور اس کی اقسام ضروری اور نظری کی تقسیم۔
۲۔ قدیم اور حادث کے مباحث۔
۳۔ علم ضروری کے مصادر اور مراتب ادراک کا بیان۔
۴۔ حد اور رسم کی تعریف اور ان کے اقسام وانواع۔
۵۔ حد اور رسم کی شرائط اور ان کے اغراض ومقاصد پر گفتگو۔
۶۔ حد اور رسم کا تنقیدی اور تحقیقی جائزہ۔
۷۔ مفہوم اور اس کی اقسام کلی اور جزئی کا بیان۔
۸۔ مباحث دلالت اور ان کی اقسام۔
۹۔ معرف وتعریف کے شرائط۔
۱۰۔ کلیات خمسہ (جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرضِ عام) کی مصطلحات کی تعریف میں اجراء وتطبیق۔
۱۱۔ کلی ذاتی اور کلی عرضی کا اصولی مباحث میں دخیل ہونا۔
۱۲۔ نسب اربعہ (تساوی، تباین، عموم خصوص مطلق، عموم خصوص من وجہ) کا اصولی مصطلحات میں تحقق۔
۱۳۔ قضایا حملیہ اور شرطیہ اور ان کی اقسام کی تطبیق۔

۱۴۔ استدلال مباشر (تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض موافق، عکس نقیض مخالف، تضاد بین القضایا) کے مباحث۔

۱۵۔ استدلال غیر مباشر (قیاس، استقراء، تمثیل) کے مباحث ومسائل۔

۱۶۔ مسائل کی تفہیم میں قیاس اقترانی اور قیاس استثنائی کا اسلوب اختیار کرنا۔

۱۷۔ قیاس اقترانی حملی اور شرطی کے مباحث۔

۱۸۔ قیاس استثنائی متصل اور منفصل، وضعی اور رفعی کی تشکیل۔

۱۹۔ مباحث علت سبر و تقسیم، طرد وعکس اور دوران وغیرہ کا بیان۔

۲۰۔ برہان لمی اور برہان انی کی تطبیق۔

۲۱۔ برہان خُلف اور دیگر منطقی دلائل کی اصولی مباحث[1]۔

۲۲۔ استقراء اور اس کی اقسام وانواع۔

۱۲۔ اصولِ فقہ میں کلامی مباحث کی مداخلت:

اصولِ فقہ اسلامی عقلی علوم کا مجموعہ ہے، مسلمانوں کی علمی اور فکری تاریخ کا کوئی قابل ذکر دور ایسا نہیں گزرا جس میں اصول فقہ اور اس کے ذیلی علوم وفنون میں غور وفکر اور تصنیف وتالیف کے میدان میں اہم کام نہ ہوتا رہا ہو۔ اصول فقہ جن علوم سے متاثر ہے ان میں من جملہ علم الکلام بھی ہے، اصولِ فقہ کا ایک بڑا ماخذ علم الکلام بھی ہے۔

تیسری صدی ہجری کے آواخر اور چوتھی صدی ہجری کے اوائل سے علم الکلام اور علم اصول فقہ کے باہمی روابط آغاز ہوا اور پانچویں صدی ہجری آتے آتے دونوں ایک دوسرے کے بہت قریب آگئے اور پھر یہ قرابت بڑھتی گئی، یہاں تک کہ اصول فقہ نے مستقل طور پر متکلمانہ اسلوب کی ایک شکل اختیار کی اور اصولیین میں متکلمین ایک منہج متعارف ہوا۔ خود اصولیین کا طریقہ متکلمین اس قرب کی ایک نمایاں مثال ہے۔ اس کی اصل وجہ یہ تھی کہ اپنے دور کے چوٹی کے اصولیین اپنے زمانے کے نابغہ روزگار متکلمین تھے۔ امام غزالیؒ (م۵۰۵ھ)، امام فخر الدین رازیؒ (م۶۰۶ھ)، امام ابوالحسین بصریؒ (م۴۳۶)، امام الحرمین عبد الملک جوینیؒ (م۴۷۸ھ)، علامہ سیف الدین آمدی شافعیؒ (م۶۳۱ھ)

---

[1] مذکورہ مسائل ومباحث اصول فقہ کی جن کتابوں میں مرقوم ہیں، ان کی مختصر فہرست یہ ہے:
العمد، از قاضی عبد الجبار ہمذانی معتزلی (م۴۱۵ھ)۔ المعتمد، از ابوالحسین بصری (م۴۳۶)۔
التقریب والارشاد، از قاضی ابو بکر باقلانی (۴۰۳ھ)۔ العُدۃ فی اصول الفقہ، از شیخ الحنابلہ ابویعلی فراء (م۴۵۸)۔
احکام الفصول فی احکام الاصول، از ابوالولید باجی مالکیؒ (م۴۷۴ھ)۔ شرح اللمع، از ابواسحاق شیرازی (م۴۷۶ھ)۔
البرہان فی اصول الفقہ، از ابوالمعالی جوینی شافعی (م۴۷۸ھ)۔ قواطع الادلہ فی اصول الفقہ، از ابومظفر سمعانی (م۴۸۹ھ)۔ المستصفی، از محمد بن محمد غزالیؒ (م۵۰۵ھ)۔ وغیرہ۔

اور خود ہمارے بر صغیر کے نامور اصولی علامہ محب اللہ بہاریؒ(۱۱۱۹ھ) علم اصول فقہ اور علم کلام کے امام، محقق اور یگانہ روزگار شخصیات ہیں، جن کی علمی اتقان ورسوخ پر ان کی بے نظیر کتب و مقالات شاہد ہیں۔

اصول فقہ پر یونانی منطق کا جس طرح چھاپ نمایاں ہے تو اسی طرح اصول فقہ علم الکلام سے بڑی حد تک متاثر ہے، بالخصوص منہج متکلمین کے تحت مرتب ہونے والے کئی اصول کلامی اور فلسفیانہ نوعیت کے ہیں ،ان کا فقہی مسائل سے زیادہ تعلق نہیں اور نہ ہی ان کا استنباطِ احکام سے براہ راست کوئی تعلق ہے،مثلاً: حسن وقبح کا مسئلہ، مسئلہ تکلیف شرعی، لغات توقیفی ہیں یا نہیں؟ورود شرع سے قبل افعالِ عقلاء کی حیثیت، کفار کا فروعِ شریعت کا مخاطب ہونا اور اسی طرح کے دیگر کئی کلامی مباحث جن کا اصولِ فقہ واستنباط سے براہِ راست تعلق نہیں وہ اصولِ فقہ میں دخیل ہیں اور بالخصوص شوافع اور متقدمین کا اسلوب تو متکلمانہ ہی ہے۔

بعض معاصر اہل علم نے اصول فقہ کو کلامی مباحث سے آزاد کرانے کی ایک مستحسن کوشش کی ہے اور انہوں نے کلامی اور فلسفی مباحث سے احتراز کرتے ہوئے انہی اصولوں پر توجہ دی جو استنباط احکام میں کام آسکیں اور اصول فقہ کی تشکیل ایسے اصول و قواعد پر کی، جن کا مباشرۃً تعلق استنباط واستخراج سے ہے۔ان کتابوں کی مختصر فہرست مقدمہ میں کر چکے ہیں، وہاں ملاحظہ ہوں۔

۱۳۔ تمرین:

(الف)۔ اصولِ فقہ کی حد اضافی اور حد لقبی بیان کریں۔

(ب)۔ اصولِ فقہ کا موضوع کیا ہے؟

(ج)۔ اصولِ فقہ کی غرض وغایت کیا ہے؟ نیز اصولِ فقہ کے تاریخی، عملی اور اجتہادی فوائد کیا ہیں؟

(د)۔ اصولِ فقہ کا تاریخی پسِ منظر بیان کریں۔

(ھ)۔ اصولِ فقہ پر تحقیقی قول کے مطابق سب سے پہلے کتاب کس نے تالیف کی؟

(و)۔ اصولِ فقہ کے مناہج واسالیب کونسے ہیں؟ تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ز)۔ فقہ اور اصول فقہ میں بیان کریں، نیز اصولی اور فقیہ میں کیا فرق ہے؟

(ح)۔ اصولِ فقہ اور قواعد فقہیہ میں کیا فرق ہے؟

(ط)۔ اصولِ فقہ پر یونانی منطق کے اثرات کیا ہیں؟ تفصیل سے بتائیں۔

(ی)۔ اصول فقہ پر علم الکلام کے کیا اثرات ہیں؟

فصلِ دوم: اصولِ فقہ کا اجراء: طریقہ اجراء و مراحلِ اجراء

ا۔ تمہیدی مقدمہ:

اصولِ فقہ کی تدوین و تاسیس کا بنیادی مقصد فقہاء کرام اور مجتہدین عظام کے منہج استدلال و استنباط کی معرفت ہے کہ انہوں نے نصوصِ شرعیہ سے مسائل کا استخراج استنباط کیسے کیا؟ ان کے استنباط و استدلال کے اصول کیا تھے؟ کن قواعد و ضوابط کو سامنے رکھ کر انہوں نے فقہی جزئیات کی تخریج کی؟ ان جزئیات کی پشت پر کون سے اصول کار فرما ہیں؟ تو اصولِ فقہ ہمیں یہ استدلالی اور استنباطی اصول فراہم کرتی ہے اور اس کیساتھ ساتھ اطلاع علی مدارک الفقہاء کی راہنمائی کرتی ہے، مجتہدین کرام نے جن اصول پر مسائل متفرع کیے اور اصولی مصطلحات کی عملی تطبیق و تدریب کی، تو ہمیں ان مصطلحات کی عملی تطبیق کی ہر ممکنہ کوشش کر لینی چاہیے، ورنہ اصولِ فقہ کی تعلیم و تعلیم اور درس و تدریس کا کوئی خاطر خواہ فائدہ اور عملی نتائج سامنے نہیں آئیں گے! چند معروف و متداول مثالوں اور گنے چنے تفریعات اصولِ فقہ متصور ہو گا! اور مشہور روایتی مثالوں کے علاوہ اس فن کی عملی تطبیق و تدریب کی کوئی صورت نظر نہیں آئے گی! اور اس عظیم علم کی حیثیت محض علمی تراث کے علاوہ کچھ نہیں رہے گی!

حالانکہ اصولِ فقہ اسلامی قانون کا ماخذ و مصدر ہے اور یہ اسلامی شریعت کے وہ بنیادی اصول اور قانونی قواعد و ضوابط ہیں جن سے کام لے کر ایک ماہر فقیہ اور قانون دان شریعت کے مصادر و مآخذ سے تفصیلی احکام کا استنباط و استخراج کرتا ہے اور یہ امت مسلمہ کا طرہ امتیاز ہے کہ امت مسلمہ کے پاس صرف قانون نہیں بلکہ اصولِ قانون بھی ہیں! صرف تشریع نہیں بلکہ اصولِ تشریع بھی ہیں! بعض معاصر اہل علم نے اصول فقہ کو فلسفہ قانونِ اسلامی، اصول قانونِ اسلامی، اصول التشریع الاسلامی، علم التقنین اور منہاجیاتِ قانون کی وضاحتی اصطلاحات سے تعبیر کیا ہے۔

اس لیے اصولِ فقہ کو چند معروف اصطلاحات اور تفریعات کا مجموعہ نہ سمجھا جائے، بلکہ اس کو اصولِ قانون اور اصولِ تشریع کے طور پر پڑھا جائے، پھر ان شاء اللہ اس کے ثمر دار اور مطلب خیز نتائج سامنے آئیں گے اور اصولِ فقہ کی افادیت و عالمگیرت کا اندازہ ہو گا اور یہ فوائد عملی طور پر تب نظر آئیں گے کہ جب اس عظیم فن اور آفاقی علم کی درس و تدریس کیساتھ ساتھ عملی تطبیق و تدریب پر توجہ دی جائے۔

اصولِ فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام شرعیہ ہیں تو اصولی طور پر اصولِ فقہ کی تطبیق و اجراء آیات الاحکام اور احادیث الاحکام میں ہو گا، تاکہ ان سے مسائل کا استنباط و استخراج کیا جاسکے اور ظاہر ہے کہ یہ کام فقہاء و مجتہدین کا

ہے،استنباط و استخراج ہر عالم اور کس وناکس کا کام نہیں، لیکن اصولِ فقہ کی اصطلاحات کی تطبیق کی اس طرح کوشش کرنا کہ اصولی مصطلحات کو آسانی کیساتھ سمجھا جاسکے تو یہ اصولِ فقہ کے طالب علم کے لیے ضروری ہے کہ وہ اصولی مصطلحات کی اجراءو تطبیق کی مشق کرے اور فقہاء کرام کے اصولِ استدلال کا بنظر غائر مطالعہ کرے، تاکہ اجراءو تطبیق میں اسے مدد مل سکے!

۲۔ طریقہ اجراء/اسلوبِ اجراء:

اصولِ فقہ میں استنباطی واستخراجی اصول و قواعد کو بنیادی طور پر پانچ تقسیمات میں منقسم کیا گیا ہے، جن میں ہر تقسیم چاراقسام پر مشتمل ہے، تو یہ کل بیس قسمیں ہوئیں، ان بیس قسموں کا دوطرح سے اجراء کیا جاسکتا ہے، ایک طریقہ یہ ہے کہ ان بیس قسموں کو ہم کلمہ اور کلام کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کریں گے، کیونکہ ان اقسام میں بعض کا تعلق کلمہ کیساتھ ہے اور بعض کا تعلق کلام کیساتھ ہے جس کو ہم ''مایتعلق بالکلمۃ''اور''مایتعلق بالکلام'' سے تعبیر کرتے ہیں اور دوسرا طریقہ اجراء یہ ہے کہ ان بیس قسموں کو ہم نظم (لفظ) اور معانی کے اعتبار سے دو حصوں میں تقسیم کریں گے، کیونکہ ان اقسام میں بعض کا تعلق نظم (لفظ) کیساتھ ہے اور بعض کا تعلق معانی کیساتھ ہے، جس کو ہم ''مایتعلق بالنظم''اور''مایتعلق بالمعانی'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ یوں اصولِ فقہ کا اجراء ان دونوں طریقوں سے کیا جاسکتا ہے، لیکن ہم نے اس کتاب میں اجراء کا پہلا طریقہ اپنایا ہے اور چونکہ دونوں طریقوں کا مآل اور حاصل ایک ہے اس لیے ایک طریقے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ طرقِ اجراء کی تفصیل یہ ہے:

۳۔ اجراء کا پہلا طریقہ/اجراء کا پہلا اسلوب:

استنباط واستخراج کی بنیادی بیس قسموں میں سے پہلی آٹھ قسموں (خاص، عام، مشترک، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کا تعلق کلمہ (مفرد) کیساتھ ہے، اس لیے ان اقسام کا اجراءو تطبیق کلمات (مفردات) میں ہوگا اور باقی بارہ قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص) کا تعلق کلام (مرکبِ کلامی) کیساتھ ہے، اس لیے ان اقسام کا اجراءو تطبیق کلام (مرکب کلامی) میں ہوگا۔ اس لیے ہم اصولی طور پر اجراءو تطبیق کے اس طریقہ کو دومرحلوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۴۔ مراحلِ اجراء:

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ (ب)۔ مرحلہ ثانیہ: مایتعلق بالکلام

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

یہ مرحلہ درج ذیل دو بابوں پر مشتمل ہے:

بابِ اول: معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ دوم: استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

مفرد اور کلمہ میں اجراء و تطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ آیات الاحکام یا احادیث الاحکام میں سے کوئی ایک لفظ اور کلمہ لیں، پھر اس کو معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے، خاص ہے یا عام ہے یا مشترک ہے یا موؤل۔ اگر خاص ہے تو خاص کی باعتبار تعین کی پانچ قسموں میں سے کونسی قسم ہے: خاصِ شخصی ہے، یا خاص نوع ہے یا خاص جنسی ہے یا خاص وصفی (خاص المعنی) ہے یا خاص عددی ہے، نشاندہی کریں اور اس کیساتھ خاص کا حکم بھی بیان کریں۔ نیز دیکھیں کہ خاص کی باعتبار حالت کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مطلق ہے یا مقید ہے اور یہ بھی دیکھیں کہ خاص کی باعتبار صیغہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: امر ہے یا نہی۔ اگر امر ہے تو حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ جہاں امر ہوتا ہے تو وہاں مامور بہ بھی ہوگا تو یہ دیکھیں کہ مامور بہ کے حسن کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ حسن لعینہ ہے یا حسن لغیرہ۔

اگر حسن لعینہ ہے یا پھر دیکھیں کہ محتمل السقوط ہے یا غیر محتمل السقوط۔ اگر حسن لغیرہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قائم بنفسہ منفصل ہے یا قائم بمامور بہ غیر منفصل ہے۔ پھر دیکھیں کہ وقت کی پابندی اور عدم پابندی کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ مطلق ہے یا مامور بہ مؤقت۔ اگر مامور بہ مؤقت ہے تو مامور بہ مؤقت کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت معیار اور سبب وجوب ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت صرف معیار ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت معیار اور ظرف ہے، نشاندہی کریں۔

نیز یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی تعیین و عدم تعیین کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ معین ہے یا مامور بہ مخیر۔ اور یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی وقت و مقدار کی تحدید اور عدم تحدید کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ محدود ہے یا مامور بہ غیر محدود۔ نیز یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی ذات کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ عینی ہے یا مامور بہ کفائی۔ اور یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی حکم اور عمل کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: اداء ہے یا قضاء۔ اگر اداء ہے تو اداء محض ہے یا اداء مشابہ قضاء ہے، اگر اداء محض ہے تو پھر دیکھیں کہ اداء کامل ہے یا اداء قاصر ہے، نشاندہی کریں۔

اگر قضاء ہے تو قضاءِ محض ہے یا قضاء مشابہ اداء ہے، اگر قضاء محض ہے تو قضاء بمثل معقول ہے یا قضاء بمثل غیر معقول ہے، اگر قضاء بمثل معقول ہے تو یہ دیکھیں کہ مثل معقول کامل ہے یا مثلِ معقول قاصر ہے۔

اگر نہی ہے تو حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ جہاں نہی ہو گی وہاں منہی عنہ بھی ہو گا تو قبح کے اعتبار سے منہی عنہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ۔ اگر قبیح لعینہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح لعینہ وضعاً ہے یا قبیح لعینہ شرعاً۔ اگر قبیح لعینہ شرعاً ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح بر بناء عدم اہلیت ہے یا قبیح بر بناء عدم محلیت ہے۔ اگر منہی عنہ قبیح لغیرہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح لغیرہ مجاوراً ہے یا قبیح لغیرہ وصفاً ہے، متعین کریں۔

اگر وہ لفظ و کلمہ عام ہے تو عام کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: عام محمول علی العموم (عام غیر مخصوص منہ البعض) ہے یا عام محمول علی الخصوص (عام مخصوص منہ البعض) ہے، اگر عام محمول علی العموم ہے تو پھر دیکھیں کہ عام محمول علی العموم قطعاً ہے یا عام مطلق ہے۔ اگر عام محمول علی الخصوص ہے تو پھر دیکھیں کہ عام محمول علی الخصوص بناء بر قرینہ ہے یا عام محمول علی الخصوص بناء بر دلیل ہے۔

اگر عام مخصَّص ہے تو پھر دیکھیں کہ مخصِّص کیا ہے: قرآن مجید ہے یا حدیثِ متواتر ہے یا حدیثِ مشہور ہے، یا خبر واحد ہے، یا اجماعِ متواتر ہے یا اجماعِ مشہور ہے یا اجماعِ آحادی ہے یا فعلِ رسول ہے یا تقریرِ رسول ہے یا قولِ صحابی ہے یا فعلِ صحابی ہے یا تقریرِ صحابی ہے یا عرفِ عملی ہے یا عرفِ قولی ہے یا عقل و قیاس ہے تو اس کی نشاندہی کریں۔

نیز یہ بھی دیکھیں کہ مخصِّص کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مخصِّص متصل ہے یا مخصِّص منفصل ہے، اگر مخصِّص متصل ہے تو مخصِّص متصل کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مستقل کلام عام سے ملا ہوا ہے یا مستقل کلام عام سے علیحدہ ہے یا عقل ہے یا عرف ہے۔ اگر مخصِّص منفصل ہے تو اس کی مشہور قسموں میں سے کونسی قسم ہے: استثناء ہے یا صفت ہے یا شرط ہے یا غایت ہے، نشاندہی کریں۔

اگر وہ لفظ و کلمہ مشترک ہے تو پھر دیکھیں کہ مشترک کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مشترکِ لفظی ہے یا مشترکِ معنوی ہے اور اگر مؤوّل ہے تو مؤوّل کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مؤوّل من المشترک ہے یا مؤوّل من غیر المشترک ہے۔

پھر اسی کلمہ کو استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے: حقیقت ہے یا مجاز ہے یا صریح ہے یا کنایہ۔ اگر حقیقت ہے تو حقیقت کی استعمال کے اعتبار سے تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: حقیقت متعذرہ ہے یا حقیقتِ مہجورہ ہے یا حقیقتِ مستعملہ ہے۔ اگر حقیقت مستعملہ ہے تو پھر دیکھیں کہ اس

کا مجاز متعارف ہے یا غیر متعارف۔ یہ بھی دیکھیں کہ حقیقت کی باعتبار ارادہ و مراد کی کونسی قسم ہے: حقیقتِ کاملہ ہے یا حقیقتِ قاصرہ ہے۔ اگر مجاز ہے تو دیکھیں کہ مجاز ہے یا عموم مجاز ہے، اگر مجاز ہے تو اس پر لامحالہ قرینہ ہو گا، پھر قرینہ لفظیہ ہو گا یا قرینہ معنویہ ہو گا۔ جہاں مجاز ہو وہاں لامحالہ ترکِ حقیقت اور عمل بالمجاز پر کوئی قرینہ ہو گا، وہ قرینہ یا تو نفسِ کلام ہو گا، یا سیاقِ کلام ہو گا، یا محلِ کلام ہو گا، یا غرضِ متکلم ہو گا، یا عرف و عادت ہو گا۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت واتصال کا ہونا ضروری ہے، پھر یہ اتصال یا صوری ہو گا یا معنوی ہو گا، اگر یہ اتصال صوری ہو تو پھر دیکھیں کہ سبب و مسبب کا اتصال ہے یا علت و معلول یا اتصال ہے، نشاندہی کریں۔

اگر صریح ہے تو صریح کی تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: صریح بصورتِ اخبار ہے یا صریح بصورت نعت ہے یا صریح بصورت نداء ہے، نشاندہی کریں۔ اور اگر کنایہ تو بھی نشاندہی کریں۔

(ب)۔ اجراء کا مرحلہ ثانیہ: مایتعلق بالکلام:

یہ مرحلہ درج ذیل تین ابواب پر مشتمل ہے:

بابِ اول: معنی کے ظہور و وضوح کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ دوم: معنی کے خفاء و ابہام کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ سوم: دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

جملہ اور کلام میں اجراء و تطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ آیات الاحکام یا احادیث الاحکام میں سے کوئی جملہ یا کلام لیں، سب سے پہلے اسے معنی کے ظہور و وضوح کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے کہ ظاہر ہے یا نص ہے یا مفسر ہے، یا محکم ہے، اگر مفسر ہے تو مفسر کی اقسام میں سے کونسی قسم ہے۔ اگر محکم ہے تو محکم کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: محکم لذاتہ ہے یا محکم لغیرہ۔ نشاندہی کریں۔

پھر اس کے بعد خفاء و ابہام کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: خفی ہے یا مشکل ہے یا مجمل ہے، یا متشابہ ہے، اگر مجمل ہے تو یہ دیکھیں کہ اجمال فی المفردات ہے یا اجمال فی التراکیب۔ نیز مجمل کے حکم اور محل کے اعتبار سے تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مجمل والحکم والمحل ہے، یا مجمل الحکم معلوم المحل ہے، یا معلوم الحکم مجمل المحل ہے، اسی طرح وجوہ اجمال کی بھی نشاندہی کریں۔

اگر متشابہ ہے تو متشابہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مجہول المعنی مجہول المراد ہے یا معلوم المعنی مجہول المراد ہے، نشاندہی کریں۔ پھر اس کے بعد دیکھیں کہ عند الاحناف دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں

میں سے کونسی قسم ہے: عبارۃ النص ہے یا اشارۃ النص ہے، یا دلالۃ النص ہے یا اقتضاء النص ہے، نشاندہی کریں۔ یا عند المتکلمین دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے دلالت کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: دلالت منطوق ہے یا دلالتِ مفہوم۔ اگر دلالت منطوق ہے تو منطوقِ صریح ہے یا غیر صریح۔ اگر دلالت غیر صریح تو یہ دیکھیں کہ دلالت غیر صریح مقصود ہے یا دلالت غیر صریح غیر مقصود ہے، نشاندہی کریں۔

اگر دلالت مفہوم ہے تو مفہوم کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مفہومِ موافق ہے یا مفہومِ مخالف۔ اگر مفہوم موافق ہے تو مفہومِ موافق اَولی ہے یا مفہومِ موافق مساوی۔ اگر مفہوم مخالف ہے تو مفہوم مخالف کی مشہور اقسام میں سے کونسی قسم ہے: مفہومِ لقب ہے، یا مفہومِ عدد ہے، یا مفہومِ وصف ہے، یا مفہومِ شرط ہے، یا مفہومِ غایت ہے، نشاندہی کریں۔

۵۔ اجراء کا دوسرا طریقہ / اجراء کا دوسرا اسلوب:

استنباط واستخراج کی بنیادی بیس قسموں میں سے پہلے سولہ قسموں (خاص، عام، مشترک، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ، ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ) کا تعلق نظم (لفظ) کیساتھ ہے، اس لیے ان اقسام کا اجراء و تطبیق نظم (لفظ) میں ہوگا اور باقی چار قسموں (عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص) کا تعلق معانی کیساتھ ہے، اس لیے ان اقسام کا اجراء و تطبیق معانی میں ہوگا۔ اس لیے ہم اجراء و تطبیق کے اس طریقہ کو دو مرحلوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۶۔ مراحلِ اجراء:

(الف)۔ مرحلہ اولی: ما یتعلق بالنظم (ب)۔ مرحلہ ثانیہ: ما یتعلق بالمعنی

(الف)۔ مرحلہ اولی: ما یتعلق بالنظم:

یہ مرحلہ درج ذیل چار بابوں پر مشتمل ہے:

بابِ اول: معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ دوم: استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ سوم: معنی کے ظہور ووضوح کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ چہارم: معنی کے خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

نظم اور لفظ میں اجراء و تطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ آیات الاحکام یا احادیث الاحکام میں سے کوئی ایک لفظ اور کلمہ لیں، پھر اس کو معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے، خاص ہے یا عام ہے یا مشترک ہے یا مووّل۔ اگر خاص ہے تو خاص کی باعتبار تعین کی پانچ قسموں میں سے کونسی قسم ہے: خاصِ شخصی ہے، یا خاص نوع ہے یا خاص جنسی ہے یا خاص وصفی (خاص المعنی) ہے یا خاص عددی ہے، نشاندہی کریں اور اس کیساتھ خاص کا حکم بھی بیان کریں۔ نیز دیکھیں کہ خاص کی باعتبار حالت کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مطلق ہے یا مقید ہے اور یہ بھی دیکھیں کہ خاص کی باعتبار صیغہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: امر ہے یا نہی۔ اگر امر ہے تو حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ جہاں امر ہوتا ہے تو وہاں مامور بہ بھی ہوگا تو یہ دیکھیں کہ مامور بہ کے حسن کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ حسن لعینہ ہے یا حسن لغیرہ۔

اگر حسن لعینہ ہے یا پھر دیکھیں کہ محتمل السقوط ہے یا غیر محتمل السقوط۔ اگر حسن لغیرہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قائم بنفسہ منفصل ہے یا قائم بمامور بہ غیر منفصل ہے۔ پھر دیکھیں کہ وقت کی پابندی اور عدم پابندی کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ مطلق ہے یا مامور بہ موَقت۔ اگر مامور بہ موَقت ہے تو مامور بہ موَقت کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت معیار اور سبب وجوب ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت صرف معیار ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت معیار اور ظرف ہے، نشاندہی کریں۔

نیز یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی تعیین و عدم تعیین کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ معین ہے یا مامور بہ مخیر۔ اور یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی وقت و مقدار کی تحدید اور عدم تحدید کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ محدود ہے یا مامور بہ غیر محدود۔ نیز یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی ذات کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ عینی ہے یا مامور بہ کفائی۔ اور یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی حکم اور عمل کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: اداء ہے یا قضاء۔ اگر اداء ہے تو اداء محض ہے یا اداء مشابہ قضاء ہے، اگر اداء محض ہے تو پھر دیکھیں کہ اداء کامل ہے یا اداء قاصر ہے، نشاندہی کریں۔

اگر قضاء ہے تو قضاءِ محض ہے یا قضاء مشابہ اداء ہے، اگر قضاء محض ہے تو قضاء بمثل معقول ہے یا قضاء بمثل غیر معقول ہے، اگر قضاء بمثل معقول ہے تو یہ دیکھیں کہ مثل معقول کامل ہے یا مثلِ معقول قاصر ہے۔

اگر نہی ہے تو حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ جہاں نہی ہوگی وہاں منہی عنہ بھی ہوگا تو قبح کے اعتبار سے منہی عنہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ۔ اگر قبیح لعینہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح لعینہ وضعاً ہے یا قبیح لعینہ شرعاً۔ اگر قبیح لعینہ شرعاً ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح بر بناء عدم اہلیت ہے یا قبیح بر بناء عدم محلیت ہے۔ اگر منہی عنہ قبیح لغیرہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح لغیرہ مجاوراً ہے یا قبیح لغیرہ وصفاً ہے، متعین کریں۔

اگر وہ لفظ و کلمہ عام ہے تو عام کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: عام محمول علی العموم (عام غیر مخصوص منہ البعض) ہے یا عام محمول علی الخصوص (عام مخصوص منہ البعض) ہے، اگر عام محمول علی العموم ہے تو پھر دیکھیں کہ عام محمول علی العموم قطعاً ہے یا عام مطلق ہے۔ اگر عام محمول علی الخصوص ہے تو پھر دیکھیں کہ عام محمول علی الخصوص بناء بر قرینہ ہے یا عام محمول علی الخصوص بناء بر دلیل ہے۔

اگر عام مخصَّص ہے تو پھر دیکھیں کہ مخصِّص کیا ہے: قرآن مجید ہے یا حدیثِ متواتر ہے یا حدیثِ مشہور ہے، یا خبر واحد ہے، یا اجماعِ متواتر ہے یا اجماعِ مشہور ہے یا اجماعِ آحادی ہے یا فعلِ رسول ہے یا تقریرِ رسول ہے یا قولِ صحابی ہے یا فعلِ صحابی ہے یا تقریرِ صحابی ہے یا عرفِ عملی ہے یا عرفِ قولی ہے یا عقل و قیاس ہے تو اس کی نشاندہی کریں۔

نیز یہ بھی دیکھیں کہ مخصِّص کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مخصِّص متصل ہے یا مخصِّص منفصل ہے، اگر مخصِّص متصل ہے تو مخصِّص متصل کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مستقل کلام عام سے ملا ہوا ہے یا مستقل کلام عام سے علیحدہ ہے یا عقل ہے یا عرف ہے۔ اگر مخصِّص منفصل ہے تو اس کی مشہور قسموں میں سے کونسی قسم ہے: استثناء ہے یا صفت ہے یا شرط ہے یا غایت ہے، نشاندہی کریں۔

اگر وہ لفظ و کلمہ مشترک ہے تو پھر دیکھیں کہ مشترک کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مشترکِ لفظی ہے یا مشترکِ معنوی ہے اور اگر مؤوّل ہے تو مؤوّل کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مؤوّل من المشترک ہے یا مؤوّل من غیر المشترک ہے۔

پھر اسی کلمہ کو استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے: حقیقت ہے یا مجاز ہے یا صریح ہے یا کنایہ۔ اگر حقیقت ہے تو حقیقت کی استعمال کے اعتبار سے تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: حقیقت متعذرہ ہے یا حقیقتِ مہجورہ ہے یا حقیقتِ مستعملہ ہے۔ اگر حقیقت مستعملہ ہے تو پھر دیکھیں کہ اس کا مجاز متعارف ہے یا غیر متعارف۔ یہ بھی دیکھیں کہ حقیقت کی باعتبار ارادہ و مراد کی کونسی قسم ہے: حقیقتِ کاملہ ہے یا حقیقتِ قاصرہ ہے۔

اگر مجاز ہے تو دیکھیں کہ مجاز ہے یا عموم مجاز ہے، اگر مجاز ہے تو اس پر لامحالہ قرینہ ہو گا، پھر قرینہ لفظیہ ہو گا یا قرینہ معنویہ ہو گا۔ جہاں مجاز ہو وہاں لامحالہ ترکِ حقیقت اور عمل بالمجاز پر کوئی قرینہ ہو گا، وہ قرینہ یا تو نفسِ کلام ہو گا، یا سیاقِ کلام ہو گا، یا محلِ کلام ہو گا، یا غرضِ متکلم ہو گا، یا عرف وعادت ہو گا۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت واتصال کا ہونا ضروری ہے، پھر یہ اتصال یا صوری ہو گا یا معنوی ہو گا، اگر یہ اتصال صوری ہو تو پھر دیکھیں کہ سبب ومسبب کا اتصال ہے یا علت ومعلول یا اتصال ہے، نشاندہی کریں۔

اگر صریح ہے تو صریح کی تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: صریح بصورتِ اخبار ہے یا صریح بصورت نعت ہے یا صریح بصورت نداء ہے، نشاندہی کریں۔ اور اگر کنایہ تو بھی نشاندہی کریں۔

پھر اسی لفظ کو معنی کے ظہور ووضوح کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے کہ ظاہر ہے یا نص ہے یا مفسر ہے، یا محکم ہے، اگر مفسر ہے تو مفسر کی اقسام میں سے کونسی قسم ہے۔ اگر محکم ہے تو محکم کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: محکم لذاتہ ہے یا محکم لغیرہ۔ نشاندہی کریں۔

پھر اس کے بعد خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: خفی ہے یا مشکل ہے یا مجمل ہے، یا متشابہ ہے، اگر مجمل ہے تو یہ دیکھیں کہ اجمال فی المفردات ہے یا اجمال فی التراکیب۔ نیز مجمل کے حکم اور محل کے اعتبار سے تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مجمل والحکم والمحل ہے، یا مجمل الحکم معلوم المحل ہے، یا معلوم الحکم مجمل المحل ہے، اسی طرح وجوہ اجمال کی بھی نشاندہی کریں۔ اگر متشابہ ہے تو متشابہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مجہول المعنی مجہول المراد ہے یا معلوم المعنی مجہول المراد ہے، نشاندہی کریں۔

(ب)۔ اجراء کا مرحلہ ثانیہ: ما یتعلق بالمعنی:

یہ مرحلہ صرف ایک باب پر مشتمل ہے:

باب پنجم: دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

معانی ومفہوم میں اجراء وتطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ آیات الاحکام یا احادیث الاحکام میں سے کوئی جملہ یا کلام لیں، پھر اس کے بعد دیکھیں کہ عند الاحناف معانی ومفہوم کے اعتبار سے کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: عبارۃ النص ہے یا اشارۃ النص ہے، یا دلالۃ النص ہے یا اقتضاء النص ہے، نشاندہی کریں۔ یا عند المتکلمین دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے دلالت کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: دلالت منطوق ہے یا دلالتِ مفہوم۔

اگر دلالت منطوق ہے تو منطوقِ صریح ہے یا غیر صریح۔ اگر دلالت غیر صریح تو یہ دیکھیں کہ دلالت غیر صریح مقصود ہے یا دلالت غیر صریح غیر مقصود ہے، نشاندہی کریں۔ اگر دلالت مفہوم ہے تو مفہوم کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مفہومِ موافق ہے یا مفہومِ مخالف۔ اگر مفہوم موافق ہے تو مفہومِ موافق اَولی ہے یا مفہومِ موافق مساوی۔ اگر مفہوم مخالف ہے تو مفہوم مخالف کی مشہور اقسام میں سے کونسی قسم ہے: مفہومِ لقب ہے، یا مفہومِ عدد ہے، یا مفہومِ وصف ہے، یا مفہومِ شرط ہے، یا مفہومِ غایت ہے، نشاندہی کریں۔

فصلِ سوم: اقسامِ ادلہ شرعیہ

ادلہ[۱] شرعیہ کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ متفق علیہ ۲۔ مختلف فیہ

ا۔ متفق علیہ:

وہ ادلہ شرعیہ ہیں جن پر مجتہدین کا اتفاق ہے اور یہ چار ہیں:

(الف)۔ کتاب اللہ (ب)۔ سنت رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم[۲] (ج)۔ اجماع (د)۔ قیاس

۲۔ مختلف فیہ:

وہ ادلہ شرعیہ ہیں جن کے حجت ہونے اور نہ ہونے میں مجتہدین کا اختلاف ہے اور یہ سات ہیں:

(الف)۔ استحسان (ب)۔ استصلاح (مصالح مرسلہ) (ج)۔ عرف (د)۔ سد ذرائع (ھ)۔ قولِ صحابی (و)۔ شرائع من قبلنا (ز)۔ استصحاب[۳]۔

---

(۱) ادلہ سے مراد دلائل ہیں، دلائل دلیل کی جمع ہے، یہاں احکام شرعی کی دلیلیں مراد ہیں، علم کبھی دلیل سے حاصل ہوتا ہے، کبھی بغیر دلیل کے، احکام شرعیہ کا علم اگر دلائل کے بغیر ہو، جیسے: بہت سے لوگوں کو ہزارہا شرعی احکام کا علم فقہا سے سن کر یا ان کی کتابوں میں پڑھ کر حاصل ہو جاتا ہے، تو وہ فقہ نہیں، فقہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ علم احکام شرعیہ کے تفصیلی دلائل سے حاصل کیا گیا ہو، عوام کو بل کہ بہت سے علما کو بھی "فقیہ" اسی لیے نہیں کہہ سکتے کہ انہوں نے یہ علم "احکام شرعیہ کے دلائل" سے حاصل نہیں کیا۔

(۲) قرآن کریم کی اصطلاحی تعریف "التلویح مع التوضیح ص۲۶" میں یوں کی گئی ہے: قرآن اللہ کا وہ کلام ہے جو حضرت محمد صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر لفظ بہ لفظ نازل ہوا۔ مصاحف میں لکھا گیا، اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے بغیر کسی شبہ کے تواتر کے ساتھ منقول ہے۔ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم پر جو وحی بھیجی گئی وہ دو قسم کی تھی۔ ایک تو یہی قرآن حکیم جس کے الفاظ اور معنی دونوں اللہ جل شانہ کی طرف سے ہیں۔ یعنی جس طرح اس کے مضامین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں، اسی طرح اس کے الفاظ بھی بعینہٖ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل ہوئے ہیں۔ اس وحی کو "وحی متلو" کہتے ہیں۔ وحی کی یہ قسم پوری کی پوری حفاظ کے سینوں میں اور قرآنی مصاحف میں ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دی گئی ہے دوسری قسم وحی کی وہ ہے جو قرآن پاک کا جز بنا کر نازل نہیں کی گئی، اس کے ذریعہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو بہت سی تعلیمات اور شریعت کے احکام اس طرح بتلائے گئے ہیں کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے قلبِ مبارک پر صرف معانی و مضامین کا القا ہوتا تھا الفاظ اس کے ساتھ نہیں ہوتے تھے ان معانی و مضامین کو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے سامنے کبھی تو اپنے الفاظ کے ذریعہ کبھی اپنے افعال کے ذریعہ، اور کبھی دونوں سے بیان فرمایا۔ وحی کی اس قسم کا نام "وحیٔ غیر متلو" ہے۔ اسی وحی کو حدیث اور سنت کہا جاتا ہے۔ سنت: لفظ "سنت" لغت عرب میں طریقہ اور عادت کے لیے اور فقہ میں ایسی عبادت کے لیے استعمال ہوتا ہے جو فرض یا واجب نہ ہو اور علم حدیث اور اصول فقہ کی اصطلاح میں "رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اقوال و افعال کو حدیث کہا جاتا ہے" یہاں یہی اصطلاحی معنی مراد ہیں۔ سنت اور حدیث میں فرق یہ ہے کہ حدیث تو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اقوال کا نام ہے اور سنت آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اقوال و افعال دونوں کا نام۔ مزید تفصیل سنت کے بحث میں آئے گی، وہاں ملاحظہ ہو۔

(۳) ان کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

اجراء کا پہلا طریقہ / اجراء کا پہلا اسلوب

استنباط واستخراج کی بنیادی بیس قسموں میں سے پہلی آٹھ قسموں (خاص، عام، مشترک، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کا تعلق کلمہ (مفرد) کیساتھ ہے، اس لیے ان اقسام کا اجراء و تطبیق کلمات (مفردات) میں ہو گا اور باقی بارہ قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص) کا تعلق کلام (مرکبِ کلامی) کیساتھ ہے، اس لیے ان اقسام کا اجراء و تطبیق کلام (مرکب کلامی) میں ہو گا۔ اس لیے ہم اصولی پر اجراء و تطبیق کے اس طریقہ کو دو مرحلوں میں تقسیم کرتے ہیں:

۴۔ مراحلِ اجراء:

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ (ب)۔ مرحلہ ثانیہ: مایتعلق بالکلام

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

یہ مرحلہ درج ذیل دو بابوں پر مشتمل ہے:

بابِ اول: معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ دوم: استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

مفرد اور کلمہ میں اجراء و تطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ آیات الاحکام یا احادیث الاحکام میں سے کوئی ایک لفظ اور کلمہ لیں، پھر اس کو معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے، خاص ہے یا عام ہے یا مشترک ہے یا مؤول۔ اگر خاص ہے تو خاص کی باعتبار تعین کی پانچ قسموں میں سے کونسی قسم ہے: خاصِ شخصی ہے، یا خاص نوع ہے یا خاص جنسی ہے یا خاص وصفی (خاص المعنی) ہے یا خاص عددی ہے، نشاندہی کریں اور اس کیساتھ خاص کا حکم بھی بیان کریں۔

نیز دیکھیں کہ خاص کی باعتبار حالت کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مطلق ہے یا مقید ہے اور یہ بھی دیکھیں کہ خاص کی باعتبار صیغہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: امر ہے یا نہی۔ اگر امر ہے تو حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ جہاں امر ہوتا ہے تو وہاں مامور بہ بھی ہو گا تو یہ دیکھیں کہ مامور بہ کے حسن کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے:

مامور بہ حسن لعینہ ہے یا حسن لغیرہ۔ اگر حسن لعینہ ہے یا پھر دیکھیں کہ محتمل السقوط ہے یا غیر محتمل السقوط۔ اگر حسن لغیرہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قائم بنفسہ منفصل ہے یا قائم بمامور بہ غیر منفصل ہے۔ پھر دیکھیں کہ وقت کی پابندی اور عدم پابندی کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ مطلق

ہے یا مامور بہ مؤقت۔ اگر مامور بہ مؤقت ہے تو مامور بہ مؤقت کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت معیار اور سبب وجوب ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت صرف معیار ہے، یا مامور بہ کے لیے وقت معیار اور ظرف ہے، نشاندہی کریں۔

نیز یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی تعیین وعدم تعیین کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ معین ہے یا مامور بہ مخیر۔ اور یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی وقت ومقدار کی تحدید اور عدم تحدید کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ محدود ہے یا مامور بہ غیر محدود۔ نیز یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی ذات کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مامور بہ عینی ہے یا مامور بہ کفائی۔ اور یہ بھی دیکھیں کہ مامور بہ کی حکم اور عمل کے اعتبار سے دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: اداء ہے یا قضاء۔ اگر اداء ہے تو اداء محض ہے یا اداء مشابہ قضاء ہے، اگر اداء محض ہے تو پھر دیکھیں کہ اداء کامل ہے یا اداء قاصر ہے، نشاندہی کریں۔

اگر قضاء ہے تو قضاءِ محض ہے یا قضاء مشابہ اداء ہے، اگر قضاء محض ہے تو قضاء بمثل معقول ہے یا قضاء بمثل غیر معقول ہے، اگر قضاء بمثل معقول ہے تو یہ دیکھیں کہ مثل معقول کامل ہے یا مثلِ معقول قاصر ہے۔

اگر نہی ہے تو حقیقی معنی میں مستعمل ہے یا مجازی معنی میں۔ جہاں نہی ہوگی وہاں منہی عنہ بھی ہوگا تو قبح کے اعتبار سے منہی عنہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ۔ اگر قبیح لعینہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح لعینہ وضعاً ہے یا قبیح لعینہ شرعاً۔ اگر قبیح لعینہ شرعاً ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح بربناء عدم اہلیت ہے یا قبیح بربناء عدم محلیت ہے۔ اگر منہی عنہ قبیح لغیرہ ہے تو پھر دیکھیں کہ قبیح لغیرہ مجاوراً ہے یا قبیح لغیرہ وصفاً ہے، متعین کریں۔

اگر وہ لفظ وکلمہ عام ہے تو عام کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: عام محمول علی العموم (عام غیر مخصوص منہ البعض) ہے یا عام محمول علی الخصوص (عام مخصوص منہ البعض) ہے، اگر عام محمول علی العموم ہے تو پھر دیکھیں کہ عام محمول علی العموم قطعاً ہے یا عام مطلق ہے۔ اگر عام محمول علی الخصوص ہے تو پھر دیکھیں کہ عام محمول علی الخصوص بناء بر قرینہ ہے یا عام محمول علی الخصوص بناء بر دلیل ہے۔

اگر عام مخصَّص ہے تو پھر دیکھیں کہ مخصِّص کیا ہے: قرآن مجید ہے یا حدیثِ متواتر ہے یا حدیثِ مشہور ہے، یا خبر واحد ہے، یا اجماعِ متواتر ہے یا اجماعِ مشہور ہے یا اجماع آحادی ہے یا فعلِ رسول ہے یا تقریرِ رسول ہے یا قولِ صحابی ہے یا فعلِ صحابی ہے یا تقریرِ صحابی ہے یا عرفِ عملی ہے یا عرفِ قولی ہے یا عقل وقیاس ہے تو اس کی نشاندہی کریں۔

نیز یہ بھی دیکھیں کہ مخصِص کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مخصِص متصل ہے یا مخصِص منفصل ہے، اگر مخصِص متصل ہے تو مخصِص متصل کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مستقل کلام عام سے ملا ہوا ہے یا مستقل کلام عام سے علیحدہ ہے یا عقل ہے یا عرف ہے۔ اگر مخصِص منفصل ہے تو اس کی مشہور قسموں میں سے کونسی قسم ہے: استثناء ہے یا صفت ہے یا شرط ہے یا غایت ہے، نشاندہی کریں۔

اگر وہ لفظ و کلمہ مشترک ہے تو پھر دیکھیں کہ مشترک کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مشترکِ لفظی ہے یا مشترکِ معنوی ہے اور اگر موؤل ہے تو موؤل کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: موؤل من المشترک ہے یا موؤل من غیر المشترک ہے۔

پھر اسی کلمہ کو استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے: حقیقت ہے یا مجاز ہے یا صریح ہے یا کنایہ۔ اگر حقیقت ہے تو حقیقت کی استعمال کے اعتبار سے تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: حقیقت متعذرہ ہے یا حقیقتِ مہجورہ ہے یا حقیقتِ مستعملہ ہے۔ اگر حقیقت مستعملہ ہے تو پھر دیکھیں کہ اس کا مجاز متعارف ہے یا غیر متعارف۔ یہ بھی دیکھیں کہ حقیقت کی باعتبار ارادہ و مراد کی کونسی قسم ہے: حقیقتِ کاملہ ہے یا حقیقتِ قاصرہ ہے۔

اگر مجاز ہے تو دیکھیں کہ مجاز ہے یا عموم مجاز ہے، اگر مجاز ہے تو اس پر لامحالہ قرینہ ہوگا، پھر قرینہ لفظیہ ہوگا یا قرینہ معنویہ ہوگا۔ جہاں مجاز ہو وہاں لامحالہ ترکِ حقیقت اور عمل بالمجاز پر کوئی قرینہ ہوگا، وہ قرینہ یا تو نفسِ کلام ہوگا، یا سیاقِ کلام ہوگا، یا محلِ کلام ہوگا، یا غرضِ متکلم ہوگا، یا عرف وعادت ہوگا۔ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مناسبت واتصال کا ہونا ضروری ہے، پھر یہ اتصال یا صوری ہوگا یا معنوی ہوگا، اگر یہ اتصال صوری ہو تو پھر دیکھیں کہ سبب ومسبب کا اتصال ہے یا علت ومعلول یا اتصال ہے، نشاندہی کریں۔

اگر صریح ہے تو صریح کی تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: صریح بصورتِ اخبار ہے یا صریح بصورت نعت ہے یا صریح بصورت نداء ہے، نشاندہی کریں۔ اور اگر کنایہ تو بھی نشاندہی کریں۔

اصلِ اول: کتاب اللہ

اصلِ اول درج ذیل سات ابواب پر مشتمل ہے:

بابِ اول: تقسیمِ اول معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ دوم: استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ سوم: معنی کے ظہور و وضوح کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ چہارم: معنی کے خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ پنجم: دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ ششم: دلالۃ الالفاظ علی الاحکام کے طرق و مناہج

بابِ ہفتم: وجوہ البیان (طرقِ بیان)

باب اول

تقسیمِ اول: معنی موضوع کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

معنی موضوع لہ (وہ معنی جس کے لیے لفظ کو وضع کیا گیا ہے) کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ مؤول

یہ باب درج ذیل سولہ فصلوں پر مشتمل ہے:
فصلِ اول: خاص کا بیان...... فصلِ دوم: مطلق و مقید کا بیان...... فصلِ سوم: مطلق کا مقید پر حمل...... فصلِ چہارم: امر کا بیان...... فصلِ پنجم: امر کی تقسیم اول باعتبارِ حسن مامور بہ...... فصلِ ششم: امر کی تقسیم دوم وقت کی پابندی وعدمِ پابندی کے اعتبار سے تقسیم...... فصلِ ہفتم: تقسیمِ سوم مامور بہ کی تعیین وعدم تعیین کے اعتبار سے تقسیم...... فصلِ ہشتم: تقسیمِ چہارم مامور بہ کی تحدید وعدم تحدید کے اعتبار سے تقسیم...... فصلِ نہم: مامور بہ کی ذات کے اعتبار سے تقسیم...... فصلِ دہم: وجوب کی اقسام...... فصل یازدہم: حکم کے اعتبار سے مامور بہ کی تقسیم...... فصلِ دوازدہم: نہی کا بیان...... فصلِ سیزدہم: قبح کے اعتبار سے منہی عنہ کی تقسیم...... فصلِ چاردہم: عام کا بیان...... فصلِ پانزدہم: عام کی اقسام وانواع...... فصلِ ششدہم: مشترک ومؤول کا بیان

فصلِ اول: خاص کا بیان

۱۔ خاص کی تعریف:

لغت میں خاص اکیلے، تنہا اور منفرد کو کہتے ہیں[۱] اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنى مَعْلُومٍ أَو لِمُسَمَّى مَعْلُومٍ عَلَى الإِنْفِرَادِ.

خاص وہ لفظ ہے جو کسی متعین ذات کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ یا کسی معلوم متعین وصف کے لیے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو۔ یعنی اس وضع میں اس لفظ کیساتھ کوئی اور معنی اور کوئی دوسری بات شامل نہ ہو، جیسے: "زید، رجل" اور "انسان" وغیرہ۔[۲]

۲۔ خاص کی اقسام:

خاص کی باعتبار تعیین کی پانچ قسمیں ہیں:

(الف)۔ خاصِ شخصی (ب)۔ خاصِ نوعی (ج)۔ خاصِ جنسی (د)۔ خاصِ وصفی (خاص المعنی)، (ھ)۔ خاص عددی۔

(الف)۔ خاصِ شخصی کی تعریف:

مَا يَكُوْنُ مَوْضُوْعاً لِشَخْصٍ مُّعَيَّنٍ.

خاصِ شخصی وہ لفظ ہے جو ایک متعین اور مشخص ذات کے لیے وضع کیا گیا ہو، یعنی اس میں کسی قسم کے تعدد یا کثرت کا احتمال نہ ہو۔ جیسے: "زید"۔ یہ ایک متعین اور مشخص آدمی کا نام ہے اور اس میں کسی قسم کا تکثر اور تعدد نہیں ہے۔

(ب)۔ خاصِ نوعی کی تعریف:

مَا يَكُوْنُ مَوْضُوْعاً لِنَوْعٍ مُّعَيَّنٍ.

خاصِ نوعی وہ لفظ ہے جو ایک نوع کے لیے وضع کیا گیا ہو۔ یعنی خاصِ نوعی اس لفظ کا نام ہے جو ایک ایسی ذات کے لیے وضع کیا گیا ہے جس میں تعدد اور تکثر اشخاص اور افراد کے لحاظ سے ہو، لیکن احکام شرعیہ اور اغراض و مقاصد کے اعتبار سے نہ ہو۔ جیسے: "رجل" اور "امراۃ"۔[۳]

---

[۱] اصول السرخسی:۱/ ۲۴، کشف الاسرار:۱/ ۳۰، توضیح:۱/ ۱۶۸، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/ ۵۹۔

[۲] عربی محاورہ ہے: "اختص فلان بکذا" (فلاں آدمی فلاں چیز میں منفرد و یگانہ ہے)۔

[۳] بالفاظِ دیگر اس کی جزئیات تو متعدد ہوں، لیکن افراد میں احکامِ شرعیہ اور اغراض کے اعتبار سے کوئی تفاوت نہ ہو۔ جیسے "رجل"۔ یہ ایک ایسا لفظ ہے جو ایک متعین اور معلوم ذات (مرد) کے لیے موضوع ہے، اب مرد کے افراد و اشخاص متعدد ہو سکتے ہیں، لیکن مرد کے اشخاص و افراد میں احکام شرعیہ کے اعتبار سے کوئی فرق و تفاوت نہیں، بلکہ تمام مردوں کے متعلق جو احکام شرعیہ اور ان کے اغراض و مقاصد ہیں، وہ ایک جیسے ہیں۔ اور اسی طرح "امراۃ" (عورت) کی جزئیات و اشخاص بے شمار ہیں، لیکن ان کے درمیان احکام شرعیہ اور اغراضِ مطلوبہ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

(ج)۔ خاصِ جنسی کی تعریف:

مَا يَكُوْنُ مَوْضُوْعاً لِجِنْسٍ مُّعَيَّنٍ.

خاصِ جنسی وہ لفظ ہے جو ایک (جنس) متعین ذات کے لیے موضوع ہو، اور اس میں افراد کا تعدد ہو، اور ان افراد میں اغراض واحکام کے اعتبار سے بھی تفاوت ہو، جیسے: ”انسان“۔ انسان کا لفظ ایک معلوم معنی (حیوان ناطق) کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس حیوان ناطق کے عموم میں مرد اور عورتیں دونوں داخل ہیں، لیکن مرد سے جو اغراض واحکام متعلق ہیں وہ مختلف ہیں اور عورتوں سے جو احکام واغراض متعلق ہیں وہ مختلف ہیں، مرد کا دائرہ عمل اور عورت کا دائرہ عمل الگ الگ ہے[1]۔

(د)۔ خاصِ وصفی (خاص المعنی) کی تعریف:

مَا يَكُوْنُ مَوْضُوْعاً لِوَصْفٍ مُّعَيَّنٍ.

خاص وصفی اس کو کہتے ہیں کہ ایک لفظ کا وضع ایک معنی و متعین وصف کے لیے ہو جیسے علم اور جہل۔ اب علم ایک ایسا لفظ ہے جو ایک متعین اور معلوم وصف (دانستن) کے لیے وضع کیا گیا ہے اور اسی طرح ”جہل“ ایک ایسا لفظ ہے جو ایک مخصوص اور متعین وصف (عدمِ علم) کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

(ھ)۔ خاص عددی کی تعریف:

مَا يَكُوْنُ مَوْضُوْعاً لِكَثِيْرٍ مَّحْصُوْرٍ مَّحْدُوْدٍ.

خاص عددی وہ لفظ ہے جس کو کسی متعین عدد و گنتی کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے اسماءِ اعداد ہیں، اسماءِ اعداد ”اثنان“ (دو)، ”ثلاثة“ (تین)، ”ماة“ (سو) اور ”الف“ (ہزار) وغیرہ متعین عدد کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔

۳۔ خاص کا حکم:

الْخَاصُ دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ وَأَنَّه يَدُلُّ عَلَى مَدْلُوْلِهِ الَّذِى وُضِعَ لَه عَلَى سَبِيْلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِيْنِ، وَيَجِبُ الْعَمْلُ بِه.

خاص دلیل قطعی ہے اور یہ اپنے مدلول اور مفہوم پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے، اس لیے کہ اس میں نہ کوئی اجمال ہوتا ہے اور نہ اشکال۔ یہ قطعی طور پر اپنے معانی پر دال ہوتا ہے اور ہر قسم کے احتمالات سے

---

(۱) فقہاء کرام کے نزدیک جنس ونوع کا مفہوم مناطقہ کے نزدیک معتبر مفہوم سے مختلف ہے، مناطقہ کے نزدیک جنس ونوع کا مدار اشیاء کی حقیقتوں پر ہے، اگر بہت سے افراد کے حقائق ایک ہوں تو وہ نوع اور مختلف ہوں تو وہ جنس کہلاتے ہیں اور فقہاء ہر چیز سے وابستہ اغراض وفوائد کے اتحاد واختلاف پر نظر رکھتے ہیں، جن افراد کے اصولی فوائد ایک ہوں وہ نوع اور جن کے اصول فوائد مختلف ہوں وہ جنس کہلاتے ہیں، اسی لیے فقہاء کے نزدیک انسان جنس اور مرد وعورت انواع ہیں، اس لیے کہ مرد سے وابستہ بنیادی غرض خدمت ہے اور عورت سے متعلق بنیادی غرض صحبت ہے، اس لیے تمام مرد ایک نوع اور تمام عورتیں ایک نوع ہیں اور انسان چونکہ دونوں کو شامل ہے اور دونوں سے متعلق فوائد مختلف ہیں، اس لیے جنس ہے جب کہ مناطقہ اس کو نوع کہتے ہیں۔ (نور الانوار: ۱۴۰، اصول الفقہ: ۷۴)

خالی اور اس پر عمل لازم ہوتا ہے، اگر کوئی خبرِ واحد یا قیاس مفہوم کے اعتبار سے خاص کے مخالف ہو کہ اس سے خاص کے بالکل برخلاف کوئی مضمون ثابت ہوتا ہو۔ یا خاص کے مفہوم پر کوئی اضافہ ہوتا ہو تو اگر اصول کی رُو سے دونوں پر عمل کی کوئی صورت نکلتی ہو تو دونوں پر عمل کریں گے، ورنہ خبر واحد اور قیاس کا اعتبار نہیں ہوگا[1]، جیسے: قرآن مجید میں ہے: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ." (المائدۃ:۸۹)۔ یہ حکم کفارہ یمین کا ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں تین دن کے روزے واجب ہیں، یہاں لفظ "ثَلَاثَةِ" (تین) خاص ہے، اس کا قطعی طور پر یہی معنی ہے اس میں کسی کمی و بیشی کا امکان نہیں، یعنی اس کو تین سے کم یا تین سے زیادہ پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح اس آیت میں لفظ "نَار" خاص ہے: "قُلْنَا يَانَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ." (الانبیاء:۶۹)۔ یہاں لفظ "نَار" سے مراد حقیقی اور معروف آگ ہے، بعض ملحدین کہتے ہیں کہ اس سے مراد نمرود کا غصہ ہے، لیکن یہ ایک ایسا احتمال ہے جس کی کوئی دلیل موجود نہیں۔

اسی طرح اس آیت میں لفظ "ثَلَاثَةِ" خاص ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ." (البقرۃ:۲۲۸)۔ تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جو عورتیں حاملہ نہ ہوں، ان کو حیض آتا ہو اور ان کیساتھ صحبت بھی کی جاچکی ہو تو طلاق کے بعد ان کی عدت تین "قُرُوءٍ" ہے، پھر لفظ "قُرُوءٍ" کے معنی میں اختلاف ہے، احناف کے نزدیک اس سے مراد حیض ہے اور شوافع کہتے ہیں کہ اس سے مراد طہر ہے، احناف کی دلیل یہ ہے کہ لفظ "ثَلَاثَةِ" خاص ہے، اس لیے کہ یہ اپنے معنی و مدلول پر قطعی طور پر دال ہے، اس لیے تین حیض تک عدت واجب ہوگی اور اس میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہوگی۔

اور اگر لفظ "قُرُوءٍ" کو طہر پر محمول کریں تو مدت تین طہروں سے زیادہ ہوگی یا کم۔ اور یہ جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو جس طہر میں طلاق دیتا ہے اس کو اگر ہم عدت میں شمار نہ کریں تو عدت کی مدت تین طہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ بنتی ہے، اگر ہم اس کا اعتبار کریں تو وہ دو طہر اور ایک طہر کا کچھ حصہ

---

[1] یہ فقہائے حنفیہ کا نظریہ ہے اور شوافع حضرات کہتے ہیں کہ خاصِ کتاب اللہ اپنے مضمون اور اپنے مفہوم کے لحاظ سے قطعی نہیں، بلکہ خاصِ کتاب اللہ میں مختلف قسم کے احتمالات ہوسکتے ہیں، خبر واحد یا قیاس کے ذریعے خاص کا مفہوم متعین کیا جائے گا، یعنی اس خاص کا مفہوم کیا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر حقیقت میں مجاز کا احتمال ہے، اب اس احتمال کے باوجود ہم کسی خاص کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا یہ مفہوم ہے اور یہ مفہوم نہیں۔ جب تک کہ خبر واحد کے ذریعے سے خاص کا کوئی مفہوم متعین نہ ہوجائے۔ اور فقہائے احناف یہ کہتے ہیں کہ ہر لفظ کا ظاہر اور متبادر یہ ہے کہ اس سے وہ معانی مراد لیے جائیں جس معنی میں وہ لفظ ظاہر ہے اور جس معنی پر اس لفظ کی دلالت واضح ہے۔ اب اس قسم کے احتمالات کا کوئی منشا نہیں ہے، ایسے احتمالات جن کا کوئی منشا نہیں وہ عموماً عقلی امکانات اور احتمالات ہوتے ہیں اور خالص عقلی قسم کے امکانات اور احتمالات کی وجہ سے ایک دلیل کی قطعیت تبدیل نہیں کیا جاسکتا۔ اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ہم ایک دلیل کو ظنی نہیں کہہ سکتے، وہ دلیل بدستور قطعی رہے گی، ہاں! اگر کوئی ایسا احتمال ہو جس کے لیے خارجی دلیل ہو۔ یا کوئی منشا ہو تو ایسے احتمالات دلیل کی قطعیت پر اثر انداز ہوسکتے ہیں۔ فقہائے حنفیہ فرماتے ہیں کہ یہ بات کہ ہر ایک حقیقت میں مجاز کا احتمال ہے یہ احتمال تو عقلی امکان ہے اور عقلی امکانات کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی ہے، ہاں وہ احتمال جس کا خارج میں کوئی علامت موجود ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ہو گی اور یہ نص کے حکم کے خلاف ہے اور اگر لفظ "قُرُوءٍ" کو حیض پر محمول کیا جائے تو عدت کی مدت پورے تین حیض بنتی ہے اس میں کوئی کمی وبیشی نہیں ہوتی اور یہی نص کا حکم اور خاص کا تقاضا ہے۔[1]

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر: خاص مایتعلق بالکلمہ کے قبیل سے ہے کہ خاص کلمہ ہو گا۔

قاعدہ نمبر ا: خاص میں معنی ومفہوم کا ملاحظہ ہوتا ہے نہ افراد کا۔ یعنی خاص کا ایک معنی کے لیے موضوع لہ ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اس کا اطلاق جس معنی پر ہوتا ہے اس کا مصداق فردِ واحد ہوتا ہے، بلکہ اس کا مصداق کبھی بہت سے افراد بھی ہوتے ہیں، لیکن خاص میں ان افراد پر نظر نہیں ہوتی، بلکہ اس ایک حقیقت ومفہوم پر ہوتی ہے جو ان افراد میں مشترک طور پر پائے جاتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: اصولیین جس کو نوع کہتے ہیں، مناطقہ اسے صنف کہتے ہیں، جیسے مرد اور عورت، اصولیین کے نزدیک انواع ہیں، جب کہ مناطقہ اسے صنف کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۳: خاص کا مصداق فردِ واحد بھی ہوتا ہے اور ایسا مفہوم بھی جس کا اطلاق ایک سے زائد افراد بلکہ پوری جماعت پر ہو، چنانچہ "انسان" اور "مرد وعورت" کا مصداق پوری جماعت ہے، اسی طرح اعداد کا مصداق بھی ایک سے زائد افراد ہوتے ہیں، جو حقیقۃً ایک سے زائد ہوتے ہیں، لیکن ایک مفہوم کے صادق آنے کی وجہ سے ایک مانے جاتے ہیں، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ خاص کی وحدت کبھی حقیقی ہوتی ہے اور کبھی اعتباری، اسمائے اعداد کی وحدت اعتباری ہے۔[2]

قاعدہ نمبر ۴: خاص شخصی کو خاص الشخص، خاص الفرد اور خصوص العین بھی کہتے ہیں اور خاص نوعی کو خاص النوع اور خصوص النوع بھی کہتے ہیں اور خاص جنسی کو خاص الجنس اور خصوص الجنس بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۵: لفظ خاص افراد اور ذوات کے لیے موضوع نہیں، بلکہ معنی ومفہوم کے لیے وضع ہوا ہے، جیسے "جاء الانسان" سے ایک مفہوم حیوان ناطق مراد ہے، اگر ایک انسان آئے، یا متعدد انسان آئیں تو دونوں صورتوں میں "جاء الانسان" بولا جائے گا، کیونکہ ایک شخص آئے تب بھی "حیوان ناطق" (مفہوم انسان) موجود ہے اور پچاس افراد میں بھی مفہوم موجود ہے اور اسی طرح "جاء رجل" کا اطلاق ایک فرد پر اور متعدد افراد دونوں پر درست ہے، کیونکہ مفہوم "رجل" (مردانیت) سب میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: جملہ اعلام از قبیل خاص شخصی کے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۷: خاص اپنے معنی ومراد پر قطعی غیر محتمل بیان ہوتا ہے۔

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/ ۱۲۸، جامع الاصول: ۴۳۶۔

(۲) توضیح: ۱/ ۳۳، اصول الفقہ: ۴۷۔

قاعدہ نمبر ۸: بعض اصولیین نے خاص عددی کو خاص نوعی کی ایک قسم قرار دی ہے اور بعض اصولیین حضرات نے اسمائے اعداد کو خاص کے تحت اس اعتبار سے نہیں بتایا کہ وہ خاص نوعی سے تعلق رکھتے ہیں، بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ افراد کی محدود وکثیر تعداد ایک لفظ سے ظاہر کرتے ہیں اور جس کی یہ صورت ہو تو اس کا خاص سے تعلق ہوتا ہے، اس لیے یہ حضرات خاص کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ: خاص وہ لفظ ہے جو محدود وکثیر تعداد کے لیے وضع کیا گیا ہو، جیسے اسمائے اعداد۔ یا ایک کے لیے وضع کیا گیا ہو، خواہ وہ ایک باعتبار شخص کے ہو۔ جیسے "زید"، یا باعتبار نوع کے ہو، جیسے "رجل"، یا باعتبار جنس کے ہو، جیسے "انسان"۔ الغرض اسمائے اعداد کا شمار خاص ہی میں ہوتا ہے، البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ ایک فریق اسے خاص نوعی کے زمرے میں شمار کرتا ہے اور دوسرا فریق اسے مستقل قسم مانتا ہے[1]۔

قاعدہ نمبر ۹: خاص کی تعریف میں "معنی معلوم" سے مراد مفہوماتِ کلیہ ہیں اور "مسمیٰ معلوم" سے جزئی ہے، اس صورت میں خاص نوعی اور خاص جنسی "معنی معلوم" میں داخل ہیں اور خاص شخصی مسمی میں داخل ہے۔ بالفاظِ دیگر معنی معلوم سے اعراض مراد ہیں، یعنی جو قائم بنفسہ نہ ہوں، جیسے علم، جہل، سفیدی اور سیاہی وغیرہ، یہ خاص وصفی اور خاص المعنی ہیں اور مسمی معلوم سے جواہر مراد ہیں، یعنی جو قائم بنفسہ ہوں، جیسے: "دار، رجل، زید، انسان" وغیرہ۔ اس صورت میں خاص نوعی، خاص جنسی اور خاص فردی تینوں اقسام مسمی معلوم میں داخل ہیں۔

قاعدہ نمبر ۱۰: خاص معنی واحدہ کے لیے موضوع ہے، لیکن وحدت کا یہ مطلب نہیں کہ خاص وہ ہے جو صرف ایک فرد پر بولا جائے، بلکہ وحدت کبھی حقیقیہ ہوگی اور کبھی اعتباریہ۔ وحدتِ حقیقیہ کا مطلب یہ ہے کہ خاص صرف ایک متعین شخص پر بولا جاتا ہے، جیسے زید، خاص الفرد، خاص شخصی ہے اور خاص نوعی، خاص جنسی اور خاص عددی میں وحدت اعتباریہ پائی جاتی ہے۔

قاعدہ نمبر ۱۱: خالص خصوصیت صرف خاص شخصی میں پائی جاتی ہے، خاص النوع اور خاص الجنس میں خصوصیت پہلے کے بہ نسبت کم پائی جاتی ہے، یعنی خاص شخصی میں وحدتِ حقیقیہ پائی جاتی ہے اور خاص جنسی، خاص نوعی، خاص عددی میں وحدتِ اعتباریہ ہوتی ہے[2]۔

قاعدہ نمبر ۱۲: نوع اصولی اور نوع منطقی میں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے، مادہ اجتماعی کی مثال: "فرس"، مادہ افتراقی کی پہلی مثال: "انسان"، یہ نوع منطقی ہے، لیکن نوع اصولی نہیں۔ مادہ افتراقی کی دوسری مثال: "رجل"، یہ نوع اصولی ہے، لیکن نوع منطقی نہیں۔

---

(۱) التلویح: ۱/ ۱۲۴، تسہیل الوصول الی علم الاصول: ۳۴، جامع الاصول: ۴۳۳۔

(۲) نوار الانوار: ۱۵۔

قاعدہ نمبر ۱۳: جنس منطقی اور جنس اصولی میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، جنس اصولی اعم مطلق ہے اور جنس منطقی اخص مطلق ہے، مادہ اجتماعی کی مثال "حیوان"، یہ جنس منطقی بھی ہے اور جنس اصولی بھی ہے اور مادہ افتراقی کی مثال: "انسان"، یہ جنس اصولی ہے، لیکن جنس منطقی نہیں [۱]۔

قاعدہ نمبر ۱۴: معنی، مسمی، مفہوم اور مدلول سب متحد بالذات ہیں، یعنی "ما حصل فی الذہن" کو کہتے ہیں، البتہ فرق اعتباری ہے کہ معنی اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ لفظ سے اس کا قصد کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جائے تو اس کو مفہوم کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دلالت کرے تو اس کو مدلول کہتے ہیں اور اس اعتبار سے اسم اپنے مسمی کے لیے موضوع ہے تو اس کو مسمی کہتے ہیں۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ خاص کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(ب)۔ خاص کے حکم میں احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کریں۔

(ج)۔ نوع اصولی اور نوع منطقی اور جنس اصولی اور جنس منطقی میں کیا فرق ہے؟

(د)۔ درج ذیل مثالوں میں خاص کی نشاندہی کریں، نیز یہ بھی بتائیں کہ خاص کی کونسی قسم ہے؟

وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ. وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى. وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ. قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ. تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ. أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا. فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ. ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَذَا. أمرَ بلالًا أن يَشفعَ الأذانَ، ويُوترَ الإقامةَ. إن الله

[۱] شرح شرح المنار للعلامہ شامی:۱۸۔

فرض صيام رمضان وسن لكم قيامه فمن صامه وقامه إيمانًا واحتسابًا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه. إن الله لم يفترض شيئًا أفضل من التوحيد والصلاة. إن الله ليؤيد الإسلام برجال ما هم من أهله.

چند حل شدہ مثالیں:

⊙"وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ":

(الف): مرحلہ اولیٰ ما یتعلق بالکلمہ:

"نَادَى": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی، خاص وصفی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین معنی و وصف کے لیے موضوع ہے...... "نُوحٌ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص العین، خصوص العین، خاص شخصی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین و مشخص ذات کے لیے موضوع ہے...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان۔

⊙"تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ":

(الف): مرحلہ اولیٰ ما یتعلق بالکلمہ:

"عَشَرَةٌ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص عددی: اس لیے کہ لفظ ایک معین عدد کے لیے موضوع ہے...... "كَامِلَةٌ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی، خاص وصفی: اس لیے کہ لفظ ایک معنی و وصف کے لیے موضوع ہے...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان۔

⊙"وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى.":

(الف): مرحلہ اولیٰ ما یتعلق بالکلمہ:

"جَاءَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی، خاص وصفی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین معنی و وصف کے لیے موضوع ہے...... "أَقْصَى" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی، خاص وصفی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین معنی و وصف کے لیے موضوع ہے...... "الْمَدِينَةِ" خاص العین، خصوص العین، خاص شخصی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین و مشخص ذات کے لیے موضوع ہے...... "رَجُلٌ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص نوعی: اس لیے کہ لفظ ایک نوع کے لیے وضع کیا گیا ہے...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان۔

⊙"أمرَ بلالًا أن يَشفعَ الأذانَ، ويُوترَ الإقامةَ":

(الف): مرحلہ اولیٰ ما یتعلق بالکلمہ:

"بلالًا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص العین، خصوص العین، خاص شخصی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین و مشخص ذات کے لیے موضوع ہے...... "يَشفعَ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی، خاص وصفی: اس لیے کہ لفظ ایک متعین معنی و وصف کے لیے موضوع ہے۔

فصل دوم: مطلق و مقید کا بیان

خاص کے باعتبار حالت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مطلق ۲۔ مقید

۱۔ مطلق کی تعریف:

مطلق لغت میں "آزاد" اور "بے قید" کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ خَاصٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ بِدُوْنِ زِيَادَةِ قَيْدٍ.

مطلق وہ خاص ہے جو اپنے حقیقی معنی پر بغیر کسی قید کے دلالت کرے اور اپنی جنس میں عام ہو۔ یعنی مطلق وہ لفظ ہے جو ایک فرد یا کئی غیر معین افراد پر بغیر لفظی قید دال ہو، جیسے: "رجل"، "رجال" اور "کتاب"۔

۲۔ مقید کی تعریف:

مقید لغت میں محدود اور محصور کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ خَاصٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ بِزِيَادَةِ قَيْدٍ.

مقید وہ خاص ہے جو اپنے حقیقی معنی پر کسی قید کے اضافے کیساتھ دلالت کرے۔ یعنی مقید معین فرد یا افراد کو بتلانے والا لفظ ہوتا ہے اور ایسی صفت کیساتھ ملا ہوتا ہے جو کسی قید کیساتھ اس کے مقید ہونے کو بتلاتی ہے، جیسے "رجل مؤمن" اور "رجل باکستانی"۔

۲۔ مطلق و مقید کا حکم:

مطلق کا حکم یہ ہے کہ یہ کسی قید کے بغیر اپنے اطلاق پر جاری ہو گا، بشرطیکہ اس کے مقید ہونے پر کوئی دلیل قطعی قائم نہ ہو، یعنی مطلق غیر مشروط طور پر بلا کسی قید کے اپنے اطلاق کیساتھ نافذ ہو گا، کسی قید کیساتھ اسے مقید کرنا جائز نہیں اور اگر اس کو مقید کرنے کی کوئی دلیل موجود ہو تو مقید کرنا جائز ہے۔ جیسے: "وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا ." (المجادلہ:۳) ۔ اس آیت میں لفظ "رَقَبَةٍ" مطلق ہے، کسی قید کیساتھ مقید نہیں، اس لیے اس کو مطلق سمجھا جائے گا، اگر ظہار کرنے والا اپنی بیوی کی طرف رجوع کرنے کا ارادہ کرے تو وہ کوئی بھی غلام آزاد کر سکتا ہے، اس میں مسلمان یا کافر غلام کی کوئی قید نہیں۔

اس مطلق کی مثال جس کی قید پر کوئی دلیل موجود ہو، جیسے: "مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ." (سورۃ النساء:۱۱)۔ یہاں لفظ "وصیت" مطلق ہے، اس کے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ وصیت کی جو بھی

مقدار ہو وہ شرعاً جائز ہے، لیکن اس کے "ثلث" ایک تہائی تک محدود ہونے پر دلیل موجود ہے اور وہ دلیل رسول اللہ ﷺ کی مشہور حدیث ہے کہ آپ نے سیدنا سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو اپنے مال میں سے ایک تہائی سے زیادہ وصیت کرنے سے منع کیا اور فرمایا: "«الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ أَوْ كَبِيرٌ»" ایک تہائی زیادہ ہے![1]

مقید کا حکم یہ ہے کہ مقید پر قید کی وجہ سے عمل ضروری ہے، یعنی اگر کوئی حکم مقید ہو تو قید کے بموجب عمل ضروری ہے، قید کو لغو اور نظر انداز کرنا درست نہیں، البتہ اگر اس کی کوئی دلیل موجود ہو تو قید کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے، جیسے: "فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا." (سورۃ المجادلہ :۴)۔ یہاں "شَهْرَيْنِ" (دوماہ) "مُتَتَابِعَيْنِ" (مسلسل) کے قید کیساتھ مقید ہے۔ اگر ظہار کرنے والا اپنی بیوی کی طرف رجوع کرنے کا ارادہ کرے تو مسلسل دوماہ روزہ رکھے گا۔

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر۱: مطلق وہ خاص ہے جو اپنے افراد میں سے کسی ایک غیر متعین فرد پر دلالت کرے اور مقید وہ خاص ہے جو اپنے افراد میں سے کسی اعتبار سے متعین فرد پر دلالت کرے۔[2]

قاعدہ نمبر۲: ہر وہ لفظ جو ایک فرد یا کئی افراد پر بغیر کسی قید کے دال ہو تو وہ مطلق کہلاتا ہے، جیسے "رجل، رجال، کتاب"۔

قاعدہ نمبر۳: ہر وہ لفظ جس میں صفت، اضافت یا کوئی اور قید ملحوظ ہو تو وہ مقید کہلاتا ہے، جیسے "رجل مؤمن، غلام زید" وغیرہ۔

قاعدہ نمبر۴: مرکب اضافی اور مرکب توصیفی از قبیل مقید کے ہیں۔

قاعدہ نمبر۵: مطلق و مقید کا تعلق خاص فردی سے نہیں بلکہ خاص جنسی اور خاص نوعی سے ہے۔[3]

قاعدہ نمبر۶: قید سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں، جن کی بناء پر مطلق اپنے حال پر باقی نہ رہے اور اس کی مختلف صورتیں ہیں، جیسے صفت، شرط، زمان، مکان، عدد اور حال وغیرہ۔[4]

قاعدہ نمبر۷: احناف کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ اگر قرآن مجید کا کوئی حکم مطلق ہو تو مشہور حدیث سے اس کو مقید کیا جاسکتا ہے اور جمہور فقہاء کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد سے بھی مقید کیا جاسکتا ہے،

---

(۱) صحیح بخاری، باب الوصیۃ بالثلث: ۴/۳، رقم: ۲۷۴۴۔
(۲) فواتح الرحموت: ۱/۳۶۱، توضیح: ۱۶۹، ہامش اصول الفقہ، اسعدی: ۱۰۸۔
(۳) ہامش اصول الفقہ، اسعدی: ۱۰۸۔
(۴) نورالانوار: ۱۵۸، اصول الفقہ، اسعدی: ۱۰۸۔

لیکن فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک کتاب اللہ کے مطلق کو خبر واحد سے مقید کرنا جائز نہیں۔[۱]
قاعدہ نمبر۸: مطلق پر عمل کرنے کے لیے خاص کے مصداق افراد میں سے کسی ایک پر عمل کافی ہے اور مقید پر عمل کے لیے کسی ایسے فرد کی ضرورت ہوگی جس میں مذکورہ قید پائی جاتی ہو۔[۲]

۴۔ تمرین:

(الف)۔ مطلق اور مقید کی تعریف کریں۔
(ب)۔ مطلق اور مقید کا حکم بیان کریں۔
(ج)۔ مطلق اور مقید کا تعلق خاص کی کونسی قسم سے ہے؟
(د)۔ درج ذیل مثالوں میں مطلق اور مقید کی نشاندہی کریں۔

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَم حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ. وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ. أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ. وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ. وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ. وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ. وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ. وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى. يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا. إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُه. وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ. لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ. لا نكاح إلا بولي. وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ. ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا.

چند حل شدہ مثالیں:

⊙"وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ":

(الف): مرحلہ اولی ما یتعلق بالکلمہ: "رَقَبَةٍ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص نوعی: اس لیے کہ لفظ ایک خاص نوع کے لیے موضوع ہے...... حکم خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان...... مقید: اس لیے کہ لفظ اپنے حقیقی معنی پر قید کے اضافے کیساتھ دال ہے۔

---

[۱] جامع الاصول:۴۳۸۔
[۲] اصول الفقہ، اسعدی:۱۱۸۔

⊙"وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ":

(الف): مرحلہ اولی ما یتعلق بالکلمہ:" الْأَحْيَاءُ/ الْأَمْوَاتُ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص نوعی: اس لیے کہ لفظ ایک خاص نوع کے لیے موضوع ہے...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان...... مطلق: اس لیے کہ لفظ حقیقی معنی پر بلا اضافہ قید کے دال ہے۔

⊙"لا نکاح إلا بولي":

(الف): مرحلہ اولی ما یتعلق بالکلمہ:"نکاح" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان...... مطلق: اس لیے کہ لفظ حقیقی معنی پر بلا اضافہ قید کے دال ہے۔

فصلِ سوم: مطلق کا مقید پر حمل

ا۔ مطلق کا مقید پر حمل:

بعض اوقات ایک لفظ ایک نص میں مطلق مستعمل ہوتا ہے اور وہی لفظ دوسری نص میں مقید استعمال ہوتا ہے تو کیا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؟[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ جس نص میں کسی حکم کو بیان کیا گیا ہو وہ دو چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے: ایک حکم دوسری حکم کا سبب۔ اور اطلاق و تقیید کا تعلق دونوں میں سے ہر ایک سے ہو سکتا ہے، حکم میں اطلاق و تقیید کی چار صورتیں ہیں اور ایک صورت حکم کے سبب کی ہے:

(الف)۔ متحد السبب متحد الحکم (ب)۔ متحد السبب مختلف الحکم

(ج)۔ مختلف السبب متحد الحکم (د)۔ مختلف السبب مختلف الحکم

(ھ)۔ اطلاق و تقیید سبب حکم میں ہو، موضوع اور حکم ایک ہوں۔

(الف)۔ متحد السبب متحد الحکم:

متحد السبب متحد الحکم کا مطلب یہ ہے کہ مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو، اور سبب بھی ایک ہو۔ تو اس حالت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، جیسے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ." (المائدۃ:۳)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: "قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ." (الانعام:۱۴۵)۔ اول الذکر آیت میں "دم" مطلق اور ثانی الذکر آیت میں "دم مفسوح" مقید مذکور ہے، دونوں آیتوں میں ایک ہی حکم بیان ہوا ہے، یعنی خون پینا حرام ہے اور دونوں میں حکم کا سبب (نجاست و قباحت) بھی ایک ہے، اس لیے مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا تو پہلی آیت میں بھی "دم مسفوح" ہی مراد ہو گا۔

(ب)۔ متحد السبب مختلف الحکم:

متحد السبب مختلف الحکم کا مطلب یہ ہے کہ مطلق اور مقید کا حکم مختلف ہو، اس صورت میں مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا اور یہ معمول بہ بھی ہو گا اور مقید بھی اپنی قید کیساتھ باقی رہے گا اور اس پر بھی اپنی اس قید کیساتھ اسی جگہ عمل ہو گا جس کے لیے وہ وارد ہوا ہے، جیسے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ." (المائدۃ:۶)۔ اور دوسری جگہ

---

[1] یعنی مطلق سے مقید مراد لیا جائے گا یا جہاں مطلق لفظ آیا ہو وہاں بحیثیت مطلق کے اس پر عمل ہو گا اور جہاں مقید ہے تو وہاں مقید پر عمل ہو گا؟

ارشادہے۔”فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ.“(سورۃ المائدۃ:٦)۔پہلی آیت میں ہاتھ دھونے کا حکم مقید ہے،یعنی کہنیوں تک دھونے کا حکم ہے۔ دوسری آیت میں ہاتھوں پر مسح کرنے کا مطلق حکم ہے۔اب دونوں حکموں کا سبب ایک ہی ہے اور وہ نماز کا ارادہ ہے۔اس صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا،بلکہ ہر ایک پر اپنی اپنی جگہ مطلق اور مقید کی حیثیت سے عمل کیا جائے گا۔

(ج)۔ مختلف السبب متحد الحکم:

مختلف السبب متحد الحکم کا مطلب یہ ہے کہ مطلق اور مقید کا حکم ایک ہو،لیکن دونوں کا سبب مختلف ہو۔اس میں فقہاء کا اختلاف ہے،احناف کے نزدیک مطلق اور مقید دونوں پر علیحدہ علیحدہ عمل ہو گا اور شوافع کہتے ہیں کہ اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا،جیسے کفارہ ظہار کے بارے میں ارشاد ہے: ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا.“ (المجادلہ:۴)اور قتل خطاء کے بارے میں دوسری جگہ ارشاد ہے: ”فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ.“(النساء:۹۲)۔اب پہلی آیت میں”رَقَبَة“(غلام)مطلق ہے اور دوسری آیت میں”رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“(مسلمان غلام)مقید ہے،دونوں آیتوں میں ایک حکم ہے،یعنی غلام آزاد کرنا،لیکن سبب مختلف ہے،پہلی آیت میں ظہار سے رجوع کرنے کا حکم ہے اور دوسری آیت میں قتل خطا کے کفارے اور دیت کا حکم ہے۔[1]

(د)۔ مختلف السبب مختلف الحکم:

مختلف السبب مختلف الحکم کا مطلب یہ ہے کہ مطلق اور مقید سبب اور حکم دونوں کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہوں،جیسے ارشاد ہے:”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.“(المائدۃ:۳۸)۔ دوسری آیت میں ہے:”يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ.“(المائدۃ:٦)۔پہلی آیت میں لفظ”أَيْدِي“(ہاتھ)مطلق ہے اور دوسری آیت میں”إِلَى الْمَرَافِقِ“کی قید کیساتھ مقید ہے اور دونوں کا حکم مختلف ہے،پہلی آیت میں ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے اور دوسری آیت میں ہاتھوں کو دھونا فرض بتایا گیا ہے،پہلی آیت میں حکم کا سبب چوری

---

(۱) جو حضرات مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں،ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حکم متحد ہو،اور لفظ ایک نص میں مطلق اور دوسری میں مقید ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے تاکہ دونوں حکم برابر ہو جائیں اور تعارض دور ہو جائے۔احناف کی دلیل یہ ہے کہ اختلافِ سبب کبھی حکم کے مطلق ہونے کا تقاضا کرتا ہے، کبھی مقید ہونے کا۔اس لیے مطلق اپنی جگہ پر مقصود ہوتا ہے اور مقید اپنی جگہ پر۔ قتل خطا کے کفارے میں غلام کو مقید رکھا ہے تاکہ قاتل پر سختی کی جاسکے اور ظہار میں اس کو مطلق رکھا، تاکہ ظہار کرنے والے پر آسانی کی جاسکے اور نکاح باقی رہے۔جب ان میں سے ہر ایک کے تقاضے کے مطابق عمل نہ ہو سکے تو مطلق کو مقید پر تعارض دور کرنے کے لیے محمول کیا جاتا ہے،لیکن جب اس میں سبب کا اختلاف ہو تو تعارض نہیں ہوتا اور ہر ایک پر الگ الگ عمل کرنا بھی مشکل نہیں ہوتا۔احناف کا مذہب راجح ہے۔(جامع الاصول:۴۴۱-۴۴۲)

ہے اور دوسری آیت میں حکم کا سبب نماز کا ارادہ ہے۔ اس آیت میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ مطلق پر اپنی جگہ عمل ہو گا اور مقید پر اپنی جگہ عمل ہو گا۔[1]

(ھ)۔ اطلاق و تقیید سبب حکم میں ہو، موضوع اور حکم ایک ہوں۔

کسی ایک نص میں لفظ مطلق ہو، اور دوسری نص میں مقید ہو، اطلاق اور تقیید حکم کے سبب میں ہو، موضوع اور حکم ایک ہوں، جیسے سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے: "«فَرَضَ رَسُولُ اللهِ ﷺ زَكَاةَ الفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى العَبْدِ وَالحُرِّ، وَالذَّكَرِ وَالأُنْثَى، وَالصَّغِيرِ وَالكَبِيرِ مِنَ المُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلاَةِ»."[2]۔ (رسول اللہ ﷺ نے غلام، آزاد، مرد، عورت، چھوٹے اور بڑے ہر مسلمان پر جَو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع صدقہ فطر فرض کیا ہے، آپ ﷺ نے حکم دیا کہ نماز عید کی طرف جانے سے پہلے اسے ادا کیا جائے)۔

اور سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے ایک دوسری روایت ہے: "فَرَضَ النَّبِيُّ ﷺ صَدَقَةَ الفِطْرِ - أَوْ قَالَ: رَمَضَانَ - عَلَى الذَّكَرِ، وَالأُنْثَى، وَالحُرِّ، وَالمَمْلُوكِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ «فَعَدَلَ النَّاسُ بِهِ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ»."[3] (رسول اللہ ﷺ نے صدقہ فطر، یا آپ ﷺ نے رمضان کا لفظ ذکر کیا۔ مرد، عورت، آزاد، غلام، چھوٹے اور بڑے پر ایک صاع کھجور، یا ایک صاع جَو فرض فرمایا ہے، لوگوں نے نصف صاع گندم کو اس کے برابر قرار دیا)۔

اب ان دونوں نصوص کا موضوع ایک ہے، یعنی صدقہ فطر ہے اور دونوں کا حکم بھی ایک ہے، یعنی صدقہ فطر کا وجوب۔ اطلاق اور تقیید حکم کے سبب میں ہے، پہلی حدیث میں صدقہ فطر کے وجود کے سبب کو مسلمان ہونے سے مقید کر دیا گیا ہے جب کہ دوسری روایت میں مطلق ہے کسی بھی نفس کے وجود کو صدقہ فطر کے وجوب کا سبب قرار دیا گیا اور مسلم کی قید نہیں لگائی گئی۔

اسی طرح دوسری حدیث ہر نفس کو شامل ہے، خواہ وہ مسلمان ہو، یا کافر[4]۔ پہلی حدیث میں سبب

---

[1] دونوں نصوص کے موضوع میں کوئی تعلق نہیں ہے، سرقہ سے متعلق آیت میں لفظ "ید" کے مطلق ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ چور کا ہاتھ پورا کاٹا جائے تاکہ مطلق کے حکم پر پورا عمل ہو سکے، لیکن سنت نے اس عمل کو مقید کر دیا ہے، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے چور کا ہاتھ پہنچے سے کاٹا تھا۔ احناف کے نزدیک یہ حدیث مشہور ہے اس لیے قرآن میں اگر کوئی لفظ مطلق ہو تو ان کے نزدیک مشہور حدیث سے اس پر قید کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ (جامع الاصول: ۴۴۰)

[2] صحیح بخاری، باب زکوۃ صدقۃ الفطر: ۲/ ۱۳۰، رقم: ۱۵۰۳۔

[3] صحیح بخاری، باب صدقۃ الفطر علی الحر المملوک: ۲/ ۱۳۱، رقم: ۱۵۱۱۔

[4] خلاصہ کلام یہ ہے کہ اسباب کیساتھ اطلاق و تقیید کی صورت میں حکم ایک ہوتا ہے اور اس میں بھی مطلق کو مقید محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ دونوں پر عمل کیا جائے گا، جیسے صدقہ فطر کا سبب بعض احادیث میں محض کفالت و پرورش بتلایا گیا ہے اور اسی بنیاد پر صدقہ فطر دینے کا حکم دیا گیا ہے، غلام خواہ کافر ہو، یا مسلمان ہو، اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور بعض روایات میں اسلام کی قید لگائی گئی ہے۔ تو اب مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اور ہر غلام خواہ مسلمان ہو، یا کافر، سب کی طرف سے صدقہ فطر ادا کیا جائے گا۔ (اصول الفقہ، اسعدی: ۱۱۱)

اسلام سے مقید ہے اور دوسری حدیث میں سبب مطلق ہے۔[1]

۲۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے شرائط:

مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے درج ذیل شرائط ہیں:

پہلی شرط: جہاں اصل حکم میں کسی زیادتی کا اثبات ہو، یا عدد ہو تو وہاں کسی ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جائے گا، جیسے وضوء میں چاروں اعضاء کو دھونا واجب ہے جب کہ تیمم میں دو اعضاء پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔ اس بات پر اجماع ہے کہ تیمم کے اطلاق کو وضو کی تقیید پر محمول نہیں کیا جائے گا، جس سے تیمم میں بھی چاروں اعضاء پر مسح لازم آئے، کیونکہ اس سے ایک ایسے حکم کا اثبات لازم آتا ہے جو غیر مذکور رہے۔

دوسری شرط: مطلق کی اصل ایک ہو، مثلاً: وصیت اور رجوع میں گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط ہے اور بیوع میں اسے مطلق ذکر کیا گیا ہے تو عدالت (یعنی گواہوں کے عادل ہونے کی) شرط تمام جگہوں میں ہوگی۔ اسی طرح میاں بیوی کی میراث کو ان الفاظ سے مقید کر دیا گیا: ”من بعد وصیة توصون بها او دین“۔ (سورۃ النساء:) ۔ اب میراث کے وہ احکام جو مطلق بیان ہوئے ہیں سب کیساتھ یہ قید ہے کہ وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہی ان پر عمل ہوگا۔

تیسری شرط: کلام نفی یا نہی کی قسم سے نہ ہو، بلکہ کلام امر یا مثبت اقسام میں سے ہو۔ اس لیے کہ ان کے مدلول پر عمل کیا جا سکتا ہے اور اس میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ اور اگر دونوں یعنی مطلق و مقید میں سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو تو اس صورت میں جمع متعذر رہے۔ صاحب محصول کا مذہب یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا امر اور نہی سے مختص نہیں، بلکہ جملہ اقسام میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

چوتھی شرط: اباحت کا کوئی پہلو نہ ہو۔ علامہ ابن دقیق العیدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اباحت کا پہلو ہوگا تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس مقام پر دونوں نصوص میں کوئی تعارض نہیں ہوگا، بلکہ مطلق میں ایک زائد مفہوم ہوگا۔

پانچویں شرط: مطلق کو مقید پر محمول کیے بغیر مطلق اور مقید میں تطبیق ممکن نہ ہو۔ اگر تطبیق ممکن ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ کسی ایک کے مفہوم کو ترک کر دیا جائے۔

چھٹی شرط: یہ نص مقید میں مطلق اور مقید دونوں کی مشترکہ مقدار سے کوئی قدر زائد نہ ہو۔ اگر قدر زائد ہو تو پھر یہ امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ قید اس قدر زائد کی وجہ سے ہے۔ لہذا اس صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

ساتویں شرط: ایسی کوئی دلیل نہ جو مطلق کو مقید کرنے سے مانع ہو۔ اگر ایسی کوئی دلیل ہوگی تو وہاں

---

[1] فواتح الرحموت: ۱/ ۳۶۱-۳۶۶، حسامی: ۲۵-۲۷، کشف الاسرار: ۱/ ۲۰۸-۲۰۹۔

مطلق کو مقید پر بالکل محمول نہیں کیا جائے گا۔[۱]

۳۔ تمرین:

(الف)۔ اطلاق و تقیید کا تعلق حکم کیساتھ ہے یا حکم کے سبب کے ساتھ ہے؟ وضاحت کریں۔

(ب)۔ حکم میں اطلاق و تقیید کی کتنی صورتیں ہیں اور حکم کے سبب کی کتنی صورتیں ہیں؟

(ج)۔ مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کتنی شرائط ہیں؟

---

[۱] فواتح الرحموت:۱/۳۶۱، توضیح:۱۶۹، ارشاد الفحول:۲/۹-۱۰۔

فصلِ چہارم: امر کا بیان

خاص کی باعتبار صیغہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ امر ۲۔ نہی

۱۔ امر کی تعریف:

امر لغت میں "فرمودن"، حکم کردن" اور "فرمائش کردن" یعنی حکم کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوْعُ لِطَلَبِ الْفِعْلِ عَلَى سَبِيْلِ الْاسْتِعْلَاءِ.

امر ایسا لفظ ہے جو کسی فعل کے کرنے کے مطالبے کے لیے وضع کیا گیا ہو، اور اس مطالبے میں برتری و بالادستی پائی جاتی ہو[۱]۔ خواہ یہ برتری حقیقی ہو یا فرضی ہو، جیسے: "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ." (الانعام:۷۲) اور "أَطِيعُوا اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ." (النساء:۵۹)۔ پہلی آیت میں نماز کو قائم کرنے کا لازمی مطالبہ کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں اطاعت اللہ، اطاعت الرسول اور اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔

۲۔ امر کے صیغے:

امر کے صیغے سے مراد وہ الفاظ ہیں جو "امر" کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور ان میں امر کا معنی پایا جاتا ہے، یہ درج ذیل ہیں:

(الف)۔ صیغہ فعل امر کا ہو، جیسے: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ."

---

(۱) امر کی تعریف میں اہل عربیت اور اصولیین کا اختلاف ہے، اہل عربیت کی اصطلاح میں امر کی تعریف یہ ہے: "امر صیغة يطلبه الفعل من الفاعل"۔ یعنی امر ایک صیغہ اور ایک ایسا لفظ ہے جس کے ذریعے فعل فاعل سے طلب کیا جاتا ہے۔ اب عام اس سے کہ وہ فاعل متکلم ہے، یعنی اپنے آپ کے لیے فعل کو طلب کرتا ہے وہ واحد ہے، مخاطب ہے اور پھر یہ طلب بالکل مساویانہ اور برابر طریقے سے ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ طلب کرنے والا بڑی بے تکلفی سے اپنے ایک ساتھی سے ایک فعل کو طلب کرے۔ یہ بھی امر ہے، خواہ وہ طلب کرنے والا اپنے آپ کو مامور سے بلند اور برتر سمجھے، یہ بھی امر ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ مامور سے اپنے آپ کو فروتر سمجھے اور اس سے فعل طلب کرے، یہ بھی امر ہے۔ جیسے یہ ایک شخص یہ دعا کرے۔ "اللهم اغفر لی!" (اے اللہ! مجھے بخش دے)۔ تو یہ اہل عربیت کی اصطلاح میں امر ہے اس لیے کہ اس صیغہ امر سے مغفرت کو طلب کیا جاتا ہے، اگرچہ یہ بات یقینی ہے کہ فاعل اپنے آپ کو فروتر سمجھتا ہے اور مخاطب کو بلند تر سمجھتا ہے۔ الغرض اصطلاح اہل عربیت میں امر اس صیغے کا نام ہے جس کے ذریعے سے ایک فعل کو فاعل سے طلب کیا جائے۔

اصولیین اور منطقیین کے اصطلاح میں امر اس صیغے کا نام ہے کہ جس کے ذریعے فعل کو غیر سے علی سبیل الاستعلاء طلب کیا جائے کہ طلب کرنے والا اپنے آپ کو بلند سمجھتا ہے، گویا میں اونچی شان کا مالک ہوں اور میرے مقابلے میں مامور کی کوئی حیثیت نہیں، خواہ وہ واقع میں بلند حیثیت رکھتا ہو، یا نہ ہو، لیکن وہ اپنے آپ کو برتر سمجھتا ہو۔ اور اگر اُمر اپنے آپ کو مخاطب سے فروتر سمجھتا ہو تو اصولیین اور مناطقہ اسے "دُعا" کہتے ہیں۔ جیسے "اللهم اغفر لی!" (اے اللہ! مجھے معاف فرما)۔ یہ اصولیین اور مناطقہ کی اصطلاح میں امر نہیں، بلکہ "دُعا" ہے۔ (ملخص اصول فقہ، معین الدین:۱۱۴-۱۱۶)

(البقرۃ: ۴۳)۔ یہاں "أَقِيمُوا"، "آتُوا" اور "ارْكَعُوا" فعل امر کے صیغے ہیں۔
(ب)۔ وہ فعل مضارع جس کیساتھ لام امر مقرون ہو، جیسے: "لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ الله." (الطلاق:۷)۔ یہاں "لِيُنْفِقْ" اور "فَلْيُنْفِقْ" فعل مضارع کے وہ صیغے ہیں، جن کیساتھ لام امر مقرون ہے۔
(ج)۔ وہ مصدر جو فعل امر کا قائم مقام ہو، جیسے: "فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ." (محمد: ۴)۔ یہاں "ضرب" فعل امر "اضربوا" (گردنیں مارو) کے قائم مقام ہے۔
(د)۔ وہ اسم جو فعل امر کے معنی میں ہو، جیسے: "وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ." (سورۃ یوسف:۲۳)۔ یہاں "هَيْتَ" فعل امر کے معنی (یوسف جلدی آؤ!) میں ہے۔
(ھ)۔ وہ غیر فعل جو طلب کے معنی میں مستعمل ہو، جیسے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ." (البقرۃ:۲۳۳)۔ یہاں "يُرْضِعْنَ" فعل مضارع ہے، لیکن یہاں طلب کے معنی میں مستعمل ہے۔

۳۔ صیغہ امر کے استعمال کی صورتیں:

اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے، علامہ صدر الشریعہؒ نے صیغہ امر کی سولہ معانی بیان فرمائے ہیں، علامہ سیف الدین آمدیؒ نے "الاحکام" میں اس کی پندرہ معانی ذکر کی ہیں اور علامہ محلیؒ نے "شرح جمع الجوامع" میں اس کی چھتیس معانی ذکر کی ہیں[1]۔ لیکن اس کا اصل معنی اور عمومی طور پر مراد لیا جانے والا مفہوم وجوب ولزوم کا ہے، دیگر معانی مجازیہ کا مراد لینا قرائن پر موقوف ہے۔ چند مشہور معانی درج ذیل ہیں:

۱۔ استحباب، جیسے: "فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا." (النور:۳۳)۔ ۲۔ اباحت، جیسے: "كُلُوا وَاشْرَبُوا." (سورۃ الحاقۃ:۲۴)۔ ۳۔ تہدید، جیسے: "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ." (فصلت:۴۰)۔ ۴۔ امتنان، جیسے: "فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ الله." (النحل:۱۱۴)۔ ۵۔ اکرام، جیسے: "ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ." (الحجر:۴۶)۔ ۶۔ تسخیر، جیسے: "كُونُوا قِرَدَةً." (البقرۃ:۶۵)۔ ۷۔ تعجیز، جیسے: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِثْلِه." (البقرۃ:۲۳)۔ ۷۔ اہانت، جیسے: "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيم." (الدخان:۴۹)۔ ۸۔ تسویہ، جیسے: "فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا." (الطور:۱۶)۔ ۹۔ دُعا، جیسے: "رَبِّ اغْفِرْ لِي." (نوح:۲۸)۔ ۱۰۔ تمنی، جیسے: امرء القیس کا یہ شعر ہے۔

ألا أيّها اللّيلُ الطويلُ ألا انْجَلِي بصُبْحٍ وما الإِصْبَاحُ مِنكَ بأمثَل

ترجمہ: اے طویل رات! تو صبح کے آنے سے ختم ہو جا، حالانکہ صبح بھی میرے لیے تجھ سے بہتر نہیں ہو گا۔

---

[1] توضیح تلویح:۲/۵۱، اصول السرخسی:۱/۱۴، کشف الاسرار:۱/۱۰۷، الاحکام فی اصول الاحکام:۲/۹، شرح جمع الجوامع:۱/۲۹۱۔

۱۱۔ احتقار، جیسے: ”أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ.“ (یونس:۸۰)۔ ۱۲۔ تفویض، جیسے: ”فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ.“ (طٰہٰ:۷۲)۔ ۱۳۔ مشورہ، جیسے: ”فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى.“ (الصافات:۶)۔ ۱۴۔ اعتبار (عبرت)، جیسے: ”انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ.“ (الانعام:۹۹)۔ ۱۵۔ تکوین (کسی چیز کو وجود دینا)، جیسے: ”كُنْ فَيَكُونُ.“ (یس:۸۲)۔ ۱۶۔ تعجب، جیسے: ”انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ.“ (الاسراء:۴۸)۔ ۱۷۔ اخبار، جیسے: ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا.“ (التوبۃ:۸۲)۔ ۱۸۔ ارشاد (ہدایت ور ہنمائی)،[1] جیسے: ”وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ.“ (البقرۃ:۲۸۲)۔ ۱۹۔ تصبیر (صبر کی تلقین کرنا)، جیسے: ”فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا.“ (المعارج: ۴۲)۔ ۲۰۔ تکذیب، جیسے: ”قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ.“ (البقرۃ:۱۱۱)۔

یہ وہ مشہور معانی ہیں جن میں امر کا صیغہ استعمال ہوتا ہے، لیکن ان پر غور کرنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ ان میں بعض معانی کا دوسرے معانی میں تداخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے امر کی پندرہ صورتیں ذکر کرنے کے بعد فرمایا: ”اصولیین نے جو صورتیں ذکر کی ہیں وہ محض اظہار کثرت کے لیے ہیں، ورنہ ان میں بعض بعض دوسری اقسام میں داخل ہیں، جیسے تادیب اور استحباب اور انداز و تہدید کے معانی بالکل قریب قریب ہیں۔“[2]

۴۔ صیغہ امر کا حقیقی معنی:

اگر امر کا صیغہ مجرد عن القرائن ہو تو اس میں اصولیین کا اختلاف ہے[3]، بعض اصولیین کہتے ہیں کہ اگر امر کا صیغہ تمام قرائن سے مجرد ہے تو اس کو استحباب پر محمول کریں گے اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اگر صیغہ امر قرائن سے خالی ہو تو اس کا مفہوم اباحت کا ہوگا۔ بعض اہل علم فرماتے ہیں کہ ہم صیغہ امر کا مفہوم اس وقت تک متعین نہیں کر سکتے جب تک ہمارے پاس کوئی قرینہ نہ ہو۔ اس لیے کہ صیغہ امر متعدد معنوں میں مستعمل ہوتا ہے، لیکن اب ہمیں معلوم نہیں کہ یہاں صیغہ امر سے کونسا معنی مراد ہے؟ اس لیے ہم قرینہ کے معلوم ہونے سے پہلے اس میں توقف کریں گے۔

---

(۱) علامہ سیف الدین آمدیؒ فرماتے ہیں کہ ارشاد، استحباب کے قریب تر ہے، کیونکہ دونوں مصلحت کے حصول میں مشترک معنی دیتے ہیں۔ ہاں! استحباب میں اخروی مصلحت مطلوب ہوتی ہے اور ارشاد میں دنیوی مصلحت ہوتی ہے۔ (الاحکام:۲/۹)

(۲) المستصفی:۱/۴۱۹۔

(۳) اصولیین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ امر کے حقیقت میں کون سے معنی مراد ہیں؟ اگر کوئی ایسا قرینہ موجود نہ ہو، جو یہ بتلاتا ہو کہ امر سے کونسا معنی مراد ہے؟ اس صورت میں اصولیین کا اختلاف ہے کہ امر کا صیغہ کن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے، تاہم اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ ان تمام معانی کے لیے حقیقت میں وضع نہیں کیا گیا ہے۔

شوافع کا مذہب یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب میں بھی حقیقت ہے اور استحباب میں بھی حقیقت ہے[۱]، جمہور اصولیین، متکلمین اور فقہاء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک صیغہ قرائن سے مجرد ہے، یعنی اس کیساتھ لزوم و عدم لزوم کے قرائن نہیں ہیں تو اس صیغہ امر کا مفہوم حقیقی "وجوب اور لزوم" ہے۔ وجوب اور لزوم کے علاوہ تمام ممکنہ مفہومات (استحباب، اباحت، ارشاد وغیرہ) میں صیغہ امر کا استعمال علی سبیل المجاز ہے، علی سبیل الحقیقت نہیں، اس لیے کہ امر کا مقتضی حقیقی اور مفہوم حقیقی وجوب اور لزوم ہے۔[۲]

۵۔ کیا امر مطلق مقتضی تکرار ہے؟

اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امر کا صیغہ کسی کام کے ایک مرتبہ کرنے پر تولازماً دلالت کرتا ہے، کیونکہ اقل افراد کے بغیر ماہیت کا وجود ہی باقی نہیں رہتا۔ لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ جب قرینہ علی التکرار نہ ہو تو کیا صیغہ امر مقتضی للتکرار ہو گا یا نہیں؟ اس میں کئی مذاہب ہیں[۳]:

بعض اصولیین کہتے ہیں کہ امر مقتضی تکرار تو نہیں، البتہ محتمل تکرار ہے، یہ قول امام شافعیؒ کی طرف منسوب ہے اور "الاحکام" میں علامہ آمدیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ بعض اصولیین فرماتے ہیں کہ امر نہ مقتضی تکرار ہے اور نہ محتمل تکرار۔ الا یہ کہ کسی شرط کیساتھ مشروط کر دیا جائے، جیسے: "وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا." (المائدۃ:۶)۔ یا کسی صفت سے متصف کر دیا جائے، جیسے: "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ." (النور:۲)۔ یہ قول بعض مشائخ احناف کا ہے اور بعض شوافع کی بھی رائے یہی ہے۔

جمہور فقہاء احناف اور محققین اہل علم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ امر نہ مقتضی تکرار ہے اور نہ محتمل تکرار، خواہ امر مطلق ہو، یا کسی شرط سے مشروط ہو، یا کسی وصف سے متصف ہو۔

۶۔ کیا امر مطلق علی الفور مقتضی تعمیل ہے؟

اصولیین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ امر مطلق علی الفور تعمیل کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ اس میں تین مذاہب ہیں:

---

(۱) لیکن ان کے نزدیک یہاں اشتراک لفظی نہیں کہ وجوب اور استحباب دونوں کے لیے صیغہ امر مستقل طور پر موضوع ہے، بلکہ صیغہ امر کا مفہوم طلب فعل ہے اور وہ اس طرح کہ کرنے کو نہ کرنے پر ترجیح حاصل ہے، ترجیح کی دونوں صورتیں ہو سکتی ہیں، یعنی استحباب اور وجوب میں سے کوئی صورت ہو سکتی ہے، گویا کہ صیغہ امر ایک ایسے مفہوم کے لیے وضع کیا گیا ہے کہ وہ وجوب اور استحباب دونوں میں قدرِ مشترک ہے۔

(۲) مزید تفصیل اور دلائل دیکھئے: جامع الاصول: ۴۴۴-۴۴۷، قواعد اصولیہ: ۳۱۱-۳۱۲، اصول فقہ، معین الدین: ۱۲۰-۱۲۹۔

(۳) اس میں اصولیین کے پانچ مذاہب ہیں، تین مذاہب کا تذکرہ متن میں ہو چکا ہے اور باقی دو مذہب یہ ہیں: ابو اسحاق اسفرائینی شافعی، ابو حاتم قزوینی اور عبد القاہر بغدادی کا مذہب یہ ہے کہ امر ایسے تکرار کا تقاضا کرتا ہے جو تمام عمر پر محیط ہو، یعنی اس حکم کی تعمیل پوری عمر ضروری ہے، الا یہ کہ ایسی کوئی دلیل آجائے جو اس سے مانع ہو۔ بعض واقفیہ اور امام الحرمین کا مذہب یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے گا۔ اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ امر ان دونوں میں مشترک ہے اور یہ بغیر قرینہ کے کسی ایک معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ یا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دو معانی میں سے کسی ایک کے لیے امر کو وضع کیا گیا ہے، لیکن ہم نہیں جانتے کہ کس معنی کے لیے موضوع ہے اس لیے کہ وضاحت کی ضرورت ہے۔ (الاحکام: ۲/۱۵، المستصفی: ۲/۳، کشف الاسرار: ۱/۱۲۳، قواعد اصولیہ: ۳۳۰)

پہلا مذہب: امر مطلق علی الفور تعمیل کا تقاضا کرتا ہے، یہ ان اصولیین کا نظریہ ہے کہ جو اس بات کے قائل ہیں کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ یہ حنابلہ کا مذہب ہے، امام مالکؒ کا ایک قول بھی یہی ہے اور احناف میں امام کرخیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔[(۱)]

دوسرا مذہب: امر مطلق صرف طلب فعل کا تقاضا کرتا ہے، کسی معین وقت پر دلالت نہیں کرتا۔ نہ تو علی الفور حکم کی تعمیل پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی تراخی پر دلالت کرتا ہے، اگرچہ بہتر یہ ہے کہ کسی حکم کی تعمیل جلد کیا جائے، کیونکہ عمومی دلالت سے معلوم ہوتا ہے کہ نیک کام کی تعمیل میں جلدی کرنی چاہیے۔ یہ جمہور احناف اور شوافع کا مذہب ہے اور مالکیہ کا بھی یہی موقف ہے۔

تیسرا مذہب: بعض اصولیین نے اس میں توقف اختیار کیا ہے[(۲)]۔

۷۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: ہر وہ لفظ جس سے امر کا مفہوم مستفاد ہوتا ہے تو وہ صیغہ امر کہلائے گا، خواہ اسم فعل بمعنی امر ہو، اور مصدر قائم مقام فعل امر ہو۔

قاعدہ نمبر ۲: محض امر مامور بہ کی تکرار کا تقاضا نہیں کرتا کسی حکم میں تکرار کا ثبوت دوسری نصوص اور قرائن واسباب کی وجہ سے ہوتا ہے، جیسے نماز دن میں پانچ مرتبہ پڑھنا فرض ہے اس کا سبب وقت کا تکرار ہے۔[(۳)]

قاعدہ نمبر ۳: امر کا موجب عند الجمہور الزام اور وجوب ہے اور عند البعض یہ وجوب، ندب اور اباحت میں مشترک ہے، جمہور احناف کے نزدیک امر اور وجوب میں علت ومعلول اور لازم وملزوم کا علاقہ ہے، یعنی امر مختص بالوجوب ہے اور وجوب مختص بالامر ہے الا یہ کہ کوئی ایسی دلیل آجائے جس سے امر کا وجوب ختم ہو جائے یہ الگ بات ہے[(۴)]۔

قاعدہ نمبر ۴: اگر صیغہ امر کیساتھ کچھ ایسے قرائن ہوں جن سے معلوم ہوتا ہو کہ حکم دینے والا یہ چاہتا ہے کہ اس حکم کی تعمیل علی الفور ہو تو ایسی صورت میں مامور پر لازم ہے کہ وہ علی الفور حکم کی تعمیل کرے، اگر حکم کی تعمیل میں مامور نے تاخیر کی تو وہ ضرور گنہگار ہوگا۔ لیکن اگر صیغہ امر کیساتھ ایسے قرائن ہوں جن سے یہ معلوم ہو کہ حکم کی تعمیل علی الفور ضروری نہیں، بس کسی نہ کسی وقت اس حکم کی تعمیل ہونی چاہیے تو ایسی صورت میں تمام اصولیین کا اتفاق ہے کہ کسی نہ کسی وقت اس حکم کی تعمیل کرنی چاہیے، لیکن فوری طور اس حکم کی تعمیل ضروری نہیں۔[(۵)]

---

(۱) روضۃ الناظر: ۱۰۵، شرح المنار لابن الملک: ۱/ ۲۲۲، قواعد اصولیہ: ۳۳۴۔

(۲) شرح المنار لابن الملک: ۱/ ۲۲۲، قواعد اصولیہ: ۳۳۴۔

(۳) فواتح الرحموت: ۱/ ۳۸۰، کشف الاسرار: ۱/ ۱۲۳۔

(۴) نور الانوار: ۳۴، الوصول الی قواعد الاصول: ۱۳۱۔

(۵) اصول فقہ، معین الدین: ۱/ ۱۴۰۔

قاعدہ نمبر ۵: نفس مامور کی وجہ سے اس کے مقدمات بھی لازم ہو جاتے ہیں، جیسے وضو نماز کے مقدمہ ہے تو نماز کی طرح یہ بھی لازم ہے۔[۱]

قاعدہ نمبر ۶: امر کے ذریعہ لزوم کبھی ایک متعین چیز کا اور کبھی چند معلوم چیزوں سے کسی ایک کا ہوتا ہے، جیسے قسم کے کفارے میں دس مسکینوں کو کھانا، کھلانا، ان کو کپڑا پہنانا، ایک غلام کو آزاد کرنا۔ ان تینوں میں سے کسی ایک کا کرنا ضروری ہے۔[۲]

قاعدہ نمبر ۷: کسی کام کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم دینے میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیا یہ امر وجوب کے لیے ہو گا یا نہیں؟ حنابلہ، مالکیہ اور شوافع کہتے ہیں کہ اس صورت میں امر اباحت کو بتلاتا ہے۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ کسی فعل کی حرمت و ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم وجوب کو بتلاتا ہے، گویا یہ حکم ابھی نیا دیا گیا ہے اور گویا پہلے اسے حرام نہیں بتلایا گیا تھا، اس لیے کہ دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ امر وجوب کے لیے ہے، اس میں کوئی فرق نہیں کہ یہ امر حرمت سے پہلے واقع ہوا ہے یا بعد میں واقع ہوا ہے۔ بعض حنابلہ اور احناف میں علامہ ابن ہمامؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حرمت کے بعد کسی فعل کا حکم دینے سے حرمت ختم ہو جاتی ہے اور اس فعل کا حکم وہی ہوتا ہے جو حرمت سے پہلے تھا، یعنی وجوب، اباحت یا استحباب وغیرہ۔[۳]

قاعدہ نمبر ۸: کبھی فعل پر بھی امر کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے، جیسے "وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ"۔(ہود: ۹۸)۔ یہ اطلاق السبب علی المسبب کے قبیل سے ہے[۴]۔

۸۔ تمرین:

(الف)۔ امر کی تعریف کریں، نیز امر کے صیغے کونسے ہیں؟

(ب)۔ صیغہ امر کے استعمال کی کتنی صورتیں ہیں؟

(ج)۔ صیغہ امر کے حقیقی معنی میں جمہور اصولیین اور شوافع کا اختلاف بیان کریں۔

(د)۔ کیا امر مطلق تکرار کا تقاضا کرتا ہے؟ اس میں ائمہ کا اختلاف بیان کریں۔

(ھ)۔ کیا امر مطلق علی الفور تعمیل کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟ اس میں کتنے مذاہب ہیں؟

(و)۔ امر کا موجب عند الجمہور کیا ہے؟ عند الاحناف امر اور وجوب میں کونسا علاقہ ہے؟

(ز)۔ کسی کام کی ممانعت کے بعد اس کے کرنے کا حکم دینے میں فقہاء کا اختلاف بیان کریں۔

(ح)۔ درج ذیل مثالوں میں صیغہ امر اور معانی امر کی نشاندہی کریں، نیز تطبیق اصولی کریں۔

---

(۱) فواتح الرحموت: ۱/ ۹۵۔

(۲) فواتح الرحموت: ۱/ ۶۶، اصول الفقہ: ۸۷۔

(۳) فواتح الرحموت: /۳۸۰، الاحکام: ۳/ ۲۶۰، جامع الاصول: ۴۴۸۔

(۴) نور الانوار: ۳۴۔

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ. وَآتُوا الزَّكَاةَ. وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ. قُمْ فَأَنْذِرْ . وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ. وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ. فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ. وَخُذُوهُمْ. وَاحْصُرُوهُمْ. وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ. وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا. وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِي أَوْلَادِكُمْ. فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا. وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى. فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ. هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللّٰهَ حَرَّمَ هَذَا. أبردوا بالصلاة. أبردوا بالظهر. عليكم بالتواضع. إذا أكل أحدُكم فليأكلْ بيمينه وإذا شرب فليشربْ بيمين. إذا صلى أحدُكم الركعتين ركعتى الفجرِ قبلَ صلاةِ الصُّبْحِ فليضطجعْ على جنبِهِ الأيمنِ. عليكم بالبياض من الثياب.

ایک حل شدہ مثال:

”وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ“:

(الف): مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

”أَطِيعُوا“، ”أَقِيمُوا“: خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے ...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان ...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے ...... ”الرَّسُولَ“: خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص العین، خاصِ شخصی، خاص الفرد: اس لیے کہ معین مشخص ہے...... حکمِ خاص: قطعی الدلالۃ علی المدلول غیر محتمل البیان...... مطلق: اس لیے کہ فقط ذات پر دال ہے۔

فصلِ پنجم: امر کی تقسیم باعتبارِ حسن مامور بہ

مامور بہ کے "حسن" کے اعتبار سے امر کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حَسن لعینہ ۲۔ حَسن لغیرہ

۱۔ حَسن لعینہ کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الذِّى حُسْنُهُ فِيْ ذَاتِهِ.

حسن لعینہ وہ مامور بہ ہے جس کا حُسن ذاتی اور بلاواسطہ ہو[۱]، جیسے ایمان باللہ اور نماز پڑھنا[۲]۔

اس کی پھر دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: مَا يَكُوْنُ حُسْنُه وَضْعِيًّا.

وہ فعل ہے جس کی وضع و حقیقت میں حُسن داخل ہو، جیسے ایمان، نماز، منعمِ حقیقی کی شکر گذاری ہے، ان افعال کی وضع و حقیقت میں حسن داخل ہے۔

دوسری قسم: مَا يَكُوْنُ حُسْنُه بِوَاسِطَةِ فِعْلٍ آخَرَ إِلَّا أَنَّ الْفِعْلَ الْمُتَوَسِطَ يَكُوْنُ غَيْرُ اخْتِيَارِيٍّ.

وہ فعل ہے جس کی وضع و حقیقت میں حُسن داخل نہ ہو، اور جو حُسن کا واسطہ بن رہا ہو وہ غیر اختیاری ہو، جیسے زکوٰۃ اور روزہ وغیرہ۔ ان کا حسن ذاتی نہیں، بلکہ زکوٰۃ کا حسن حاجت مند کی ضرورت کو پورا کرنے اور روزے کا حسن نفس کو خواہشات سے روکنے کی وجہ سے ہے اور حاجت مند کی ضرورت اور نفس کی خواہشات بندے کی اختیار میں نہیں۔

پھر حَسن لعینہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ محتمل السقوط (ب)۔ غیر محتمل السقوط

(الف)۔ حَسن لعینہ محتمل السقوط کی تعریف:

هُوَ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ إِمَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ بِإِسْقَاطِ الْآمِرِ.

حَسن لعینہ محتمل السقوط وہ مامور بہ ہے جس میں ساقط ہونے کا احتمال ہو، یعنی جو ادا کرنے یا خود اُمر کے ساقط کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسے نماز جو ادا کرنے سے ساقط ہو جاتی ہے اور حائض و نفساء (حیض و نفاس والی عورتیں) سے نماز خود اُمر کے معاف کر دینے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے اور اسی طرح جنون کی وجہ سے

---

(۱) یعنی جس میں اپنی ذات کی وجہ سے خوبی پائی جائے اور وہ کام فی نفسہ اچھا ہو۔

(۲) نورالانوار: ۳۵، الحسامی: ۱۰۳۔

تکلیفات شرعیہ مجنون سے بحکم اُمر ساقط ہو جاتی ہیں۔

(ب)۔ حَسَن لعینہ غیر محتمل السقوط کی تعریف:

هُوَ مَا لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ أَصْلاً.

حَسَن لعینہ غیر محتمل السقوط وہ مامور بہ ہے جس میں ساقط ہونے کا احتمال نہ ہو، یعنی جو ادا کرنے یا خود اُمر کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا۔ جیسے: ایمان باللہ۔ یہ ہر عاقل و بالغ پر لازم ہے اور یہ کسی طرح سے بھی ساقط نہیں ہوتا اور جب ساقط نہیں ہوتا تو حالت اکراہ میں زائل بھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ حالت اکراہ میں زبانی اقرار ساقط تو ہو سکتا ہے، لیکن تصدیق ساقط نہیں ہو سکتی۔

۲۔ حَسَن لعینہ کا حکم:

حَسَن لعینہ محتمل السقوط کا حکم یہ ہے کہ یہ بغیر ادا کے ساقط نہیں ہوتا اور حسن لعینہ غیر محتمل السقوط کا حکم یہ ہے کہ یہ کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتا۔

۳۔ حَسَن لغیرہ کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى يَكُوْنُ حُسْنُهُ بِوَاسَطَةِ فِعْلٍ اخْتِيَارِيٍّ.

حَسَن لغیرہ وہ مامور بہ ہے جس کا حُسن ذاتی نہ ہو بلکہ بالواسطہ ہو[1] اور وہ واسطہ اختیاری ہو، جیسے: جہاد و قتال۔ یہ حسن لغیرہ ہے، کیونکہ قتال میں قتل اور خون ریزی ہوتی ہے، لیکن اس میں حُسن اس وجہ سے ہے کہ جہاد کی وجہ سے مسلمان کافروں کے شر سے محفوظ رہتے ہیں اور اس سے اعلاء کلمۃ اللہ کا بول بالا ہوتا ہے[2]۔

پھر حسن لغیرہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قائم بنفسہ منفصل (ب)۔ قائم بمامور بہ غیر منفصل

(الف)۔ قائم بنفسہ منفصل کا مفہوم:

قائم بنفسہ منفصل وہ ہے کہ جس میں مامور بہ کیساتھ غیر ادا نہ ہو سکے، بلکہ اس کو علیحدہ ادا کرنے کی ضرورت ہو۔ یعنی مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد اس واسطے کو بھی ادا کرنے کی ضرورت ہو جو انکے کے لیے واسطہ بن رہا ہو، جیسے نمازِ جمعہ کے لیے سعی کا حسن نمازِ جمعہ کی وجہ سے ہے، سعی کے لیے نمازِ جمعہ کی ادائیگی بھی لازم ہے، محض سعی کر لینا کافی نہیں۔

(ب)۔ قائم بمامور بہ غیر منفصل کا مفہوم:

---

[1] یعنی جس کی اپنی ذات میں کوئی خوبی نہ ہو، بلکہ دوسرے کی وجہ سے اس میں خوبی پائی جائے۔

[2] نورالانوار: ۵۴، الحسامی: ۱۰۵۔

قائم بماموربہ غیر منفصل وہ ہے کہ ماموربہ کے ادا کرنے سے غیر بھی ادا ہو جائے۔یعنی ماموربہ کو ادا کرنے کی وجہ سے وہ غیر جو واسطہ بن رہا ہو وہ بھی ادا ہو جائے، جیسے: "نماز جنازہ" کا حسن میت کے اسلام کی تعظیم کی وجہ سے ہے، نماز پڑھنے سے میت کی تعظیم بھی ہو جاتی ہے۔یہی حکم جہاد، قصاص اور حدود کا بھی ہے[1]۔

۴۔ حسن لغیرہ کا حکم:

حسن لغیرہ کا وجوب و مطالبہ غیر کے وجوب پر موقوف ہوتا ہے،یعنی ماموربہ واسطہ نہ ہونے سے ساقط ہو جاتا ہے، چنانچہ جس کے ذمہ جمعہ واجب نہیں اس پر سعی بھی واجب نہیں اور جس پر نماز فرض نہیں، اس پر وضو بھی واجب نہیں۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: حَسن لعینہ کو حسن لذاتہ اور حسن بنفسہ بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: جملہ ایمانیات غیر محتمل السقوط ہیں اور تمام عبادات محتمل السقوط ہیں۔

قاعدہ نمبر ۳: ماموربہ کے لیے صفت حسن کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اٰمر حکیم ہے اور حکیم کبھی بھی قبیح حکم کا فائدہ نہیں دیتا[2]۔

قاعدہ نمبر ۴: حسن اور قبح کا فیصلہ شریعت کا حق ہے، البتہ معتزلہ عقل کو فیصل مانتے ہیں[3]۔

قاعدہ نمبر ۵: حُسن اور قبح کا اطلاق تین معانی پر مبنی ہے:

(۱)۔ کسی شئ کا کامل ہونا خوبی ہے اور ناقص ہونا بُرائی ہے، جیسے علم انسان کے لیے صفتِ کمال ہے، اس لیے یہ حسن ہے اور جہالت اس کے لیے صفتِ نقصان ہے اس لیے قبیح ہے۔ (۲)۔ کسی چیز کا طبیعت، مزاج یا دنیوی اغراض کے لیے مناسب ہونا حسن ہے اور نامناسب ہونا قبیح ہے، جیسے شیریں اچھا ہے، کیونکہ طبیعت اس کو پسند کرتی ہے اور تلخ قبیح ہے، کیونکہ طبیعت اس سے ابا کرتی ہے۔ (۳)۔ جس کام کے کرنے پر اس کے کرنے والے کی تعریف ہو، اور وہ ثواب کا مستحق ہو، وہ حسن ہے اور اگر اس کام کو کرنے کی مذمت ہو، اور سزا کا مستحق ہو وہ فعل قبیح ہے، چنانچہ اطاعت حسن ہے اور معصیت قبیح ہے۔[4]

قاعدہ نمبر ۶: افعال کا حسن و قبح پہلے دونوں معنوں کے اعتبار سے عقلی ہے، اس میں کوئی اختلاف نہیں، اختلاف تیسری قسم میں ہے کہ افعال کا حسن قبح عقلی ہے یا شرعی؟ اشاعرہ (شوافع) کا نقطہ نظریہ ہے کہ شرعی ہے،

---

(۱) تسہیل الوصول الی علم الاصول:۵۶۔

(۲) نورالانوار:۵۲،الحسامی:۱۰۵۔

(۳) نورالانوار:۵۳۔

(۴) ہامش نورالانوار، مصباح:۱۲۴،جامع الاصول:۴۵۴۔

شریعت کے ورود سے پہلے تمام افعال، جیسے ایمان وکفر اور نماز وغیرہ سب برابر تھے ان میں سے کسی فعل کے کرنے کے حکم پر ثواب یا چھوڑنے پر عذاب نہیں ہوتا تھا، شارع نے کسی فعل کے کرنے کا حکم دے کر اس کو باعث ثواب بنایا اور کسی فعل سے منع کر کے عذاب کا مستحق بنایا۔ اس میں معاملے میں عقل وحکمت کا دخل نہیں۔ جس کا شارع نے حکم دیا وہ حسن ہے اور جس سے منع کیا وہ قبیح ہے۔ اگر شارع نیک کام کو بُرا بتاتا تو وہ بُرا ہوتا اور بُرے کام کو اچھا بتاتا تو وہ اچھا ہوتا۔ ماتریدیہ (احناف) کے نزدیک حسن وقبح بھی عقلی (واقعی) ہے، متاخرین حنفیہ کہتے ہیں کہ جو حسن وقبح عقلی ہے، ضروری نہیں کہ جو چیز اچھی ہے اللہ تعالی ضرور اس کی فرضیت کا حکم دے اور جو چیز بری ہے اس کی ضرور ممانعت کرے۔ ہاں! ایسے افعال اس بات کے لائق اور مستحق ہیں کہ ان کے بارے میں حکم الٰہی نازل ہو، لیکن اللہ تعالی پر یہ واجب نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالی حکیم مطلق ہے وہ کسی فعل کا حکم ترجیح بلامرجح نہیں دیتا۔ حسن کو قبیح اور قبیح کو حسن نہیں کہتا، جو چیز واقعتاً اچھی ہو اس کا حکم دیتا ہے اور جو چیز بُری ہو اس سے منع کرتا ہے اور اللہ تعالی اپنے رسولوں کو بھیج کر اور اپنا کلام نازل کر کے حکم نہ دے اس وقت تک کوئی فعل اچھا، یا بُرا نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی حکم امر و نہی ہوگا۔ (۱)

۶۔ تمرین:

(الف)۔ مامور بہ کی حسن کے اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ مامور بہ حسن لعینہ اور مامور بہ حسن لغیرہ کی اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ حُسن اور قُبح کا اطلاق کتنے معانی پر ہوتا ہے؟

(د)۔ افعال کا حسن اور قبح عقلی ہے یا شرعی ہے؟ اس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ذکر کریں۔

(ھ)۔ درج ذیل مثالوں میں مامور بہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی تعیین کریں، نیز تطبیق اصولی کریں۔

آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ. كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله. فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. فَاذْكُرُونِي. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا

---

(۱) معتزلہ، امامیہ اور کرامیہ کا اس نقطہ نظر کے خلاف ہیں، ان کے نزدیک کسی فعل کا واقعی اچھا یا بُرا ہونا ہی اللہ تعالی کی طرف سے حکم کا موجب ہے، یعنی ان کے نزدیک اللہ تعالی کی طرف سے حکم کا موجب ہے، یعنی ان کے نزدیک اللہ تعالی پر لازم ہے کہ جو کام عقلی طور پر اچھا ہے اس کے کرنے کا حکم دے اور جو قبیح ہے اس سے منع کرے۔ ان کے نزدیک اگر شریعت نہ ہوتی، رسول مبعوث نہ ہوتے اور اللہ تعالی افعال کو وجود میں لاتا، تب بھی یہ احکام اس طرح واجب ہوتے جس طرح شرع نے واجب کیے ہیں۔

واضح رہے کہ احناف کا موقف بین بین ہے، اشاعرہ سے ان کا اس امر میں اتفاق ہے کہ شارع کے حکم سے افعال میں حسن وقبح آتا ہے، لیکن اس بات میں وہ ان سے اختلاف کرتے ہیں کہ افعال عقلی واقعی طور حسن یا قبیح نہیں ہوتے۔ معتزلہ سے انہیں اس بات میں اتفاق ہے کہ افعال عقلی طور پر حسن و قبیح ہوتے ہیں، لیکن اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کے حسن وقبح کے سبب شارع پر ان کے لیے امر و نہی کا حکم دینا بھی ضروری ہے۔ اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں ہے وہ مختار کل اور قادر مطلق ہے۔ (جامع الاصول: ۴۵۵)۔

أَيْدِيَهُمَا. انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ الله. وَاشْكُرُوا لِي. اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ. فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ. قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ الله. فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ الله. اتَّقُوا البول فإنه أول ما يحاسب به العبد فى القبر. اتقوا الدنيا واتقوا النساء. جنبوا مساجدكم الصبيان والمجانين. اتقِ الله وأقم الصلاة وآت الزكاة وحُجَّ البيت واعتمرْ وبِرَّ والديك وصِلْ رحمك وأَقْرِ الضيف وأْمُرْ بالمعروف وانْهَ عن المنكر وزُلْ مع الحق حيثما زال. أَفْشُوا السَّلاَمَ وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ. وَكُونُوا إِخْوَانًا كما أَمَرَكُمُ الله.

حل شدہ مثالیں:

⊙"آمِنُوا بِالله وَرَسُولِهِ":

مرحلہ اولی: ما يتعلق بالكلمہ:

"آمِنُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الله وَرَسُولِهِ": مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ غیر محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں ساقط ہونے کا احتمال نہیں۔

⊙"اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ.":

مرحلہ اولی: ما يتعلق بالكلمہ:

"اسْتَعِينُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ": مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں ساقط ہونے کا احتمال ہے۔

فصلِ ششم: امر کی تقسیمِ دوم: وقت کی پابندی وعدمِ پابندی کے اعتبار سے

وقت کی پابندی اور عدمِ پابندی کے اعتبار سے مامور بہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مامور بہ مطلق ۲۔ مامور بہ مؤقت

۱۔ مامور بہ مطلق کی تعریف:

مطلق لغت میں "آزاد" کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى لَا يُقَيِّدُ أَدَاؤُهُ بِوَقْتٍ.

وہ مامور بہ غیر مؤقت ہے جس کی ادائیگی کے لیے کسی خاص وقت کی پابندی نہ ہو[1]، جیسے روزے کی قضا، زکوۃ کی ادائیگی اور کفارے کی ادائیگی یہ مامور بہ مطلق ہیں[2]۔

اس حکم یہ ہے کہ اگر پوری عمر کے کسی بھی حصہ میں اس مامور بہ کو ادا کیا جائے تو اللہ تعالی کے اس حکم اور اس امر کی تعمیل ہو جائے گی اور اس حکم کی تعمیل کے لیے یہ ضروری نہیں کہ حکم کی تعمیل کسی خاص وقت میں کی جائے[3]۔

۲۔ مامور بہ مؤقت کی تعریف:

مؤقت لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کا وقت متعین کر دیا گیا ہو اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى يُقَيِّدُ أَدَاؤُهُ بِوَقْتٍ.

وہ مامور بہ غیر مؤقت ہے جس کی ادائیگی کے لیے کوئی خاص وقت متعین ہو[4]، جیسے: نماز اور روزہ وغیرہ[5]۔

۳۔ مامور بہ مؤقت کی اقسام:

مامور بہ مؤقت کی درج ذیل چار قسمیں ہیں:

قسمِ اول: مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہو۔

---

(۱) وہ مامور بہ ایسے وقت سے مقید نہ ہو جس کے گزرنے کیساتھ اس فعل کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہو۔

(۲) اس لیے کہ روزے کی قضا کے لیے، کفارے کی ادائیگی کے لیے اور زکوۃ کی ادائیگی کے لیے کوئی ایسا وقت متعین نہیں ہے کہ اس وقت کے گزر جانے کیساتھ اس فعل کی ادائیگی فوت (قضا) ہو جائے کہ رمضان کے روزے کی قضا کے لیے کوئی وقت باقی نہ رہے اور وہ فوت ہو جائے یا کفارہ کی ادائیگی فوت ہو جائے۔

(۳) اصول السرخسی: ۱/۲۶، نور الانوار: ۶۰-۶۱۔

(۴) یہ فعل ایک ایسے وقت سے مقید ہو کہ جس کے گزرنے کیساتھ فعل کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہو۔

(۵) نماز کے لیے ایک وقت متعین ہے، اس کے گزر جانے کیساتھ ہی نماز کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے، رمضان کا روزہ ہے اس کی ادائیگی کے لیے ایک خاص وقت متعین ہے اس خاص وقت کے گزرنے کے بعد روزے کی ادائیگی فوت ہو جاتی ہے۔

قسمِ دوم: مامور بہ کے لیے وقت معیار اور سبب وجوب ہو۔
قسمِ سوم: مامور بہ کے لیے وقت صرف معیار ہو۔
قسمِ چہارم: مامور بہ کے لیے وقت معیار اور ظرف ہو۔
مذکورہ اقسام کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

قسمِ اول: مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہو[۱]:

ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو نہ گھیرے اور ادائیگی کے بعد وقت کا کچھ حصہ بچ جائے اور اگر آدمی چاہے تو وقت کے اندر اس مامور بہ کے جیسا کوئی دوسرا عمل کرسکے۔ سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے وجوب میں مؤثر ہو۔ اور شرطِ ادا ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر مامور بہ کی ادائیگی صحیح نہ ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ نیت کے ذریعے اس مامور بہ کی تعیین ضروری ہے، نیتِ تعیین اور ارادہ تعیین کے بغیر فرض ادا نہیں ہوسکتی۔ اس کی مثال فرض نماز ہے، یہ مامور بہ مؤقت ہے اور اس میں یہ تینوں چیزیں پائی جاتی ہیں۔ وقت نماز کے لیے ظرف بھی ہے کہ کسی نماز کی ادائیگی میں اس کا پورا وقت صرف نہیں ہوتا، بلکہ کچھ نہ کچھ وقت ضرور رہتا ہے اور وقت نماز کے لیے سبب وجوب بھی ہے کہ وقت ہی نماز کے وجوب کا سبب ہوتا ہے اور وقت شرط ادا بھی ہے کہ وقت آئے بغیر کوئی نماز ادا نہیں ہوسکتی۔

قسمِ دوم: مامور بہ کے لیے وقت معیار اور سبب وجوب ہو[۲]:

معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو مستغرق (گھیرئے ہوئے) ہو، اور اس کے علاوہ اس جیسا کوئی دوسرا عمل اس میں ادا نہ ہوسکے حتی کہ وقت کے امتداد و عدم امتداد (وقت کی درازی و کوتاہی) کے اعتبار سے مامور بہ کے اندر بھی امتداد و عدم امتداد پیدا ہو۔ اور وجوب کے لیے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے وجوب میں مؤثر ہو۔ جیسے رمضان کا روزہ ہے، وقت اس کے لیے معیار بھی ہے کہ روزہ پورے وقت کو گھیرے ہوتا ہے اور اس کے وقت یعنی طلوع صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک نہ تو دوسرا روزہ واجب ہوسکتا ہے اور نہ ادا ہوسکتا ہے اور وقت اس کا سببِ وجوب بھی ہے اور خواہ فرض روزے کی نیت کرے یا غلطی سے نفل کہہ دے یا کسی دوسرے واجب روزے کی نیت کرے، یا صرف

---

[۱] مامور بہ مؤقت ایک ایسے وقت سے مقید ہو کہ وہ وقت اس مامور بہ کی ادا کے لیے ظرف ہو، اور اس مامور بہ کے وجود کے لیے سبب ہو، اور اس مامور بہ کی ادائیگی کے لیے شرط ہو۔

[۲] مامور بہ ایک ایسے وقت سے متعین ہو کہ اس وقت کے گزرنے کیساتھ اس مامور بہ کی ادائیگی فوت ہوتی ہو، اور وہ وقت مامور بہ کے لیے معیار ہو، اور وجوب کے لیے سبب ہو۔

روزے کی نیت کرے اسی روزے کی ادائیگی ہو گی[۱]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت میں نہ تو اس جیسا کوئی دوسرا عمل واجب ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی صحیح ہے، بلکہ اس مامور بہ کا ادا کرنا ضروری ہے۔[۲]

تیسری قسم: مامور بہ کے لیے وقت صرف معیار ہو[۳]:

معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ پورے وقت کو مستغرق (گھیرئے ہوئے) ہو، اور اس کے علاوہ اس جیسا کوئی دوسرا عمل اس میں ادا نہ ہو سکے۔ جیسے رمضان کے قضاء روزے اور نذرِ غیر معین کے روزے، ان کے وقت صرف معیار ہے اور ان کی ادائیگی کے لیے نیت میں تعیین ضروری ہے کہ آج فلاں روزہ رکھا جارہا ہے اور رات (صبح صادق) سے پہلے نیت کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ جس دن یہ روزہ رکھا جائے اس دن دوسرا روزہ واجب بھی ہو سکتا ہے اور اداء بھی ہو سکتا ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں وقت آنے سے پہلے نیت کی تعیین ضروری ہے، اس لیے کہ اس وقت میں اس جیسا دوسرا عمل لازم بھی ہو سکتا ہے اور اداء بھی ہو سکتا ہے۔

چوتھی قسم: مامور بہ کے لیے وقت معیار اور ظرف ہو[۴]:

معیار ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پورے وقت میں اس جیسا ایک ہی عمل واجب ہو، اور ایک ہی عمل ادا کیا جا سکے۔ اور ظرف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کے بعد وقت بچ جاتا ہو۔ جیسے حج ہے، حج کے لیے وقت معیار بھی ہے کہ پوری زندگی میں ایک مرتبہ فرض ہے اور اس کی ادائیگی کے جو اوقات متعین ہیں ان میں ایک ہی حج کیا جا سکتا ہے اور وقت اس کے لیے ظرف بھی ہے کہ پوری عمر اور پورے اوقات کو اعمال حج گھیر تا بھی نہیں[۵]۔

---

(۱) اس کی مثال بالکل ایسی ہے کہ جیسے ایک مکان میں صرف ایک شخص ہو، اور اس کے علاوہ اس مکان میں کوئی دوسرا شخص نہ ہو۔ آپ اسے آواز دیں کہ اے آدمی! تو وہی شخص آواز دے گا۔ یہ ایسا زمانہ ہے کہ اس میں صرف رمضان کا روزہ ہے، اس کے علاوہ کسی دوسرے روزے کا احتمال نہیں ہے۔ یہ زمانہ اس روزے متعین ہے اس بناء پر اگر ایک شخص مطلق صوم کا ارادہ کرے تو بھی رمضان کا روزہ صحیح ادا ہو جائے گا۔ (اصول فقہ، معین الدین: ۱۶۲)

(۲) مامور بہ مؤقت کی پہلی قسم تو وہ ہے کہ وقت کے متعلق ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ وقت ظرف ہے، وقت کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت میں توسع ہے اس وقت میں اس فعل مامور بہ کو بھی ادا کیا جا سکتا ہے اور اس فعل مامور بہ کے جنس سے دیگر افعال بھی کیے جا سکتے ہیں، مثلاً: وقت صلوۃ ہے تو اس وقت میں صلوۃِ فرض بھی ادا ہو سکتی ہے اور باقی نوافل وغیرہ بھی ادا کیے جا سکتے ہیں۔ اور جو وقت معیار ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قطعی اور یقینی طور پر وہ وقت تنگ ہوتا ہے اور اس میں سوائے اس فعل کے اس کی جنس سے دیگر افعال ادا نہیں کیے جا سکتے ہیں، رمضان کے دنوں میں سوائے فرض روزوں کے روزے نہیں رکھے جا سکتے۔ پہلی قسم وہ مامور بہ ہے جو ایسے وقت سے مؤقت ہے جس کی ظرفیت معلوم ہے اور دوسری قسم وہ مامور بہ ہے جو ایسے وقت سے مؤقت ہے جس کی معیاریت معلوم ہے۔ (اصول فقہ، معین الدین: ۱۶۲)۔

(۳) مامور بہ ایک ایسے وقت سے متعین ہو کہ اس وقت کے گزرنے کیساتھ اس مامور بہ کی ادائیگی فوت ہوتی ہو، اور وہ وقت مامور بہ کے لیے معیار ہو۔

(۴) مامور بہ ایک ایسے وقت سے متعین ہو کہ اس وقت کے گزرنے کیساتھ اس مامور بہ کی ادائیگی فوت ہوتی ہو۔

(۵) فرض حج کی ادائیگی فرض کی نیت سے بھی ہو جاتی ہے اور مطلق حج کی نیت سے بھی ہو جاتی ہے، دوسرے واجب یا نفل کی نیت کر لینے سے فرض حج ادا نہیں ہوتا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور بہ نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور مطلق اس عمل کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے[1]۔

۴۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر۱: مامور بہ مطلق عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اس کا مطالبہ اور لزوم فوری نہیں ہوتا، البتہ تعجیل مستحب ہے اور اس میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے، بشرطیکہ تاخیر کی وجہ سے فوت نہ ہو جائے[2]۔

قاعدہ نمبر۲: مامور بہ مؤقت عن الوقت کا حکم یہ ہے کہ اگر وقت میں گنجائش ہو تو اس حد تک تاخیر جائز ہے کہ وقت کے ختم ہونے سے پہلے اسے ادا کیا جائے اور اگر وقت تنگ ہو تو فوری ادائیگی ضروری ہے۔

قاعدہ نمبر۳: مذکورہ چاروں اقسام میں سے دوسری قسم میں بلا عذر تاخیر جائز نہیں، اس لیے کہ فرض روزوں کے لیے رمضان کا مہینہ تعین ہے، البتہ نماز کو وقت کے اندر فوراً نہ پڑھنا، قضاء اور نذر روزں کی تاخیر اور حج کی تاخیر جائز ہے، بشرطیکہ یہ اعمال ادائیگی سے رہ نہ جائیں اور نماز قضاء نہ ہو جائے۔[3]

۵۔ تمرین:

(الف)۔ مامور بہ مطلق اور مؤقت کی تعریف کریں۔

(ب)۔ مامور بہ مؤقت کی اقسام بمع حکم بیان کریں۔

(ج)۔ درج ذیل مثالوں میں مامور بہ مطلق اور مؤقت کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ. أَقِيمُوا الصَّلَاةَ. وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ. فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ. آتُوا الزَّكَاةَ. أَقْرِضُوا اللهَ قَرْضًا. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلهِ. وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا. اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ. وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا. ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ. فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ. وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى. أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ. وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً. اقرأ بالْمُعَوِّذَاتِ فى دُبُرِ كل صلاة. اغزوا فى سبيل الله. اغتسلوا يوم الجمعة. أَقِيمُوا صُفُوفَكُمْ.

حل شدہ مثالیں:

⊙ "قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ":

---

[1] نورالانوار:۶۱۔

[2] توضیح تلویح:۳۶۹، حسامی:۳۰، نورالانوار، مصباح:۱۴۶۔

[3] اصول الفقہ، اسعدی:۸۵۔

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے ...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے......(قتال فی سبیل اللہ) ماموربہ حسن لغیرہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بالواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... ماموربہ مطلق: اس لیے کہ ماموربہ غیر مؤقت ہے۔

⊙ "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ."

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"أَتِمُّوا" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے ...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ": ماموربہ حسن لغیرہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بالواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... ماموربہ مؤقت: اس لیے کہ ماموربہ مؤقت ہے۔

فصلِ ہفتم: تقسیمِ سوم: مامور بہ کی تعیین وعدمِ تعیین کے اعتبار سے

مامور بہ کی تعیین وعدم تعیین کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

ا۔ مامور بہ معین ۲۔ مامور مخیر

ا۔ مامور بہ معین کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى عَيَّنَ الشَّرْعُ صُوْرَتَهُ.

مامور بہ معین وہ ہے جس کی صرف ایک ہی صورت شارع نے متعین کر دی ہو، جیسے نماز اور روزہ وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ مامور بہ پر عمل کے لیے اسی صورت کو اختیار کرنا ضروری ہے

۲۔ مامور بہ مخیر کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى خَيَّرَ الشَّرْعُ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ بِهِ بَيْنَ صُوْرَهِ.

مامور بہ مخیر وہ مامور بہ ہے جو چند صورتوں کے درمیان دائر ہو، اور شریعت نے ان صورتوں کو متعین کر کے کسی ایک پر عمل کا اختیار دیا ہو، جیسے "کفارہ قسم" ہے، اس کی شریعت نے تین صورتیں ذکر کر کے کسی ایک پر عمل کا اختیار دیا ہے، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، یا کپڑا پہنانا، یا ایک غلام کو آزاد کرنا، اگر کوئی تینوں میں سے کسی ایک کی طاقت نہ رکھے تو تین روزے رکھے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ کسی ایک پر عمل سے مطالبہ پورا ہو جاتا ہے۔[۱]

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر: مامور بہ مخیر کو مامور بہ مبہم بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر: مامور بہ ہمیشہ کوئی ایک متعین چیز نہیں ہوتی، بلکہ کبھی متعدد چیزیں مامور بہ کہلاتی ہیں۔

قاعدہ نمبر: مامور بہ معین میں تعیین کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ ہر حال و ہر شخص کے لیے ایک ہی صورت ہو، جیسے نماز اور روزہ کی ہر حال اور ہر شخص کے لیے ایک ہی صورت ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ یوں تو مامور بہ کی متعدد صورتیں ہوں، لیکن مکلف کے الگ الگ حالات کے اعتبار سے کوئی ایک متعین و مطلوب ہو، جیسے "کفار ظہار" میں تین چیزیں ہیں، مگر مختلف حالات کے اعتبار سے ایک ہی ایک صورت مطلوب ہوتی ہے، اگر قدرت ہو تو غلام کو آزاد کرنا، اس کی قدرت نہ ہو، اور طاقت ہو تو پے در پے ساٹھ روزے رکھنا، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا۔[۲]

۴۔ تمرین:

---

(۱) فواتح الرحموت: ۱/ ۶۶، اصول الفقہ، اسعدی: ۸۶۔

(۲) اصول الفقہ، اسعدی: ۸۵-۸۶۔

(الف)۔ مامور بہ کی تعیین وعدم تعیین کے اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں؟
(ب)۔ مامور بہ معین میں تعیین کی کتنی قسمیں ہیں؟
(ج)۔ درج ذیل مثالوں میں مامور بہ معین اور مخیر کی تعیین کیجئے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى. فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَام وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ. رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ. فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله. احْلِقْ وَأَطْعِمْ فَرَقًا بَيْنَ سِتَّةِ مَسَاكِينَ أَوْ صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّام أَوِ انْسُكْ نَسِيكَةً. وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا. احلق ثم اذبح شاة نسكا أو صم ثلاثة أيام أو أطعم ثلاثة آصع من تمر على ستة مساكين. وَقُومُوا للهِّ قَانِتِينَ. لعلك آذاك هوامك احلق رأسك وصم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين أو انسك شاة.

حل شدہ مثالیں:

⊙"حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"حَافِظُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کررہاہے...... "الصَّلَوَاتِ": مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... مامور بہ مقید: اس لیے کہ مامور بہ مؤقت ہے...... مامور بہ مقید کی اقسام میں قسم اول: اس لیے کہ مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے...... مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے۔

⊙"وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا":

مرحلہ اولی: مَایتعلق بالکلمہ:

"رَتِّلِ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کررہاہے...... "الْقُرْآنَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص العین، خاص شخصی، خاص الفرد: اس لیے کہ متعین مشخص ہے...... مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... مامور بہ مطلق: اس لیے کہ مامور بہ غیر مؤقت ہے۔

فصلِ ہشتم: تقسیم چہارم: مامور بہ کی تحدید وعدم تحدید کے اعتبار سے تقسیم

مامور بہ کے وقت ومقدار کی تحدید اور تعیین وعدمِ تعیین کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

ا۔مامور بہ محدود ۲۔مامور بہ غیر محدود

ا۔مامور بہ محدود کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى عَيَّنَ الشَّرْعُ وَقْتَه أَوَقَدْرَهُ أَوْ عَدَدَه.

مامور بہ محدود وہ ہے جس کے لیے شریعت نے کسی وقت، یا مقدار، یا عدد کو متعین کیا ہو، جیسے نماز اور روزہ ہے کہ ان کی مقدار بھی متعین ہے اور وقت بھی متعین ہے اور دونوں کی پابندی ضروری ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ شریعت کی متعین کردہ حد کے مطابق کسی کمی واضافے کے بغیر مامور کو ادا کیا جائے گا۔

۲۔مامور بہ غیر محدود کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الَّذِى لَمْ يُعَيِّنِ الشَّرْعُ وَقْتَه أَوَقَدْرَهُ أَوْ عَدَدَه.

مامور بہ غیر محدود وہ ہے جس کا مطالبہ کسی وقت ومقدار کی تعیین کے بغیر ہو، یعنی اس میں یہ نہ بتایا جائے کہ مامور بہ کی مقدار کتنی ہے اور مامور بہ کب ادا کرنا ہے، جیسے جہاد، امر بالمعروف ونہی عن المنکر وغیرہ۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس امور کے لیے نہ تو کوئی وقت متعین ہے اور نہ ہی مقدار متعین ہے، حسبِ ضرورت جب تک مقصد حاصل نہ ہو، ان امور پر عمل کیا جائے گا۔[1]

۳۔ تمرین:

(الف)۔مامور بہ محدود اور غیر محدود کی تعریف کریں۔

(ب)۔درج ذیل مثالوں میں مامور بہ محدود اور غیر محدود کی تعیین کیجیے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ. وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ. وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ. وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ. فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ. فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ. وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. اتَّقُوا الله حَقَّ تُقَاتِهِ. وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ الله. أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ. أَفْشُوا السَّلَامَ وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ

---

[1] اصول الفقہ:۸۷۔

وَكُونُوا إِخْوَانًا كما أَمَرَكُمُ الله. أحسنوا الأصواتَ بالقرآن. أحسنوا لباسكم وأصلحوا رحالكم. اتَّقِ دعوةَ المظلوم. اتقِ المَحَارِمِ تكن أَعْبَدَ الناس. وارْضَ بما قسم الله لك تكن أغنى الناس. وأحسنْ إلى جارك تكن مؤمنًا. امسحوا على الخفاف ثلاثة أيام. أخرج الزكاةَ من مالك فإنها طَهُور.

حل شدہ مثالیں:

⊙"أَقِمِ الصَّلَاةَ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"أَقِم": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الصَّلَاةَ": مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... مامور بہ مؤقت: اس لیے کہ مامور بہ مؤقت ہے...... مامور بہ مقید کی اقسام میں قسم اول: اس لیے کہ مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے...... مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے...... مامور بہ محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین ہے۔

⊙"فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"فَاسْتَبِقُوا" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الْخَيْرَاتِ": مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... مامور بہ غیر مؤقت: اس لیے کہ مامور بہ غیر مؤقت ہے...... مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے...... مامور بہ غیر محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین نہیں۔

فصلِ نہم: ماموربہ کی ذات کے اعتبار سے تقسیم

ماموربہ کی ذات کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

ا۔ ماموربہ عینی ۲۔ ماموربہ کفائی

ا۔ ماموربہ عینی کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الذِّى يَطْلُبُ أَدَاؤُه عَنْ كُلِّ فَرْدٍ.

ماموربہ عینی وہ ہے جس کا مطالبہ ہر ایک فرد (مکلف) سے ہو، جیسے نماز، روزہ اور حج ہے اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جس ماموربہ کے ادا کا مطالبہ ہے ہر ایک مکلف اسی ہی کو ادا کرے گا۔

۲۔ ماموربہ کفائی کی تعریف:

هُوَ الْمَأْمُوْرُ بِهِ الذِّى يَطْلُبُ أَدَاؤُه عَنْ بَعْضِ أَفْرَادِهِ.

ماموربہ کفائی وہ ہے جس کا مطالبہ بعض افراد سے ہو۔ اگر بعض مکلف ادا کریں تو باقی بری الذمہ ہوں گے، جیسے: نمازِ جنازہ ہے، اگر اس کو بعض مکلفین ادا کریں تو باقی بری الذمہ ہوں گے۔[1]

۳۔ تمرین:

(الف)۔ ماموربہ عینی اور ماموربہ کفائی کی تعریف کریں۔

(ب)۔ درج ذیل مثالوں میں ماموربہ عینی اور کفائی کی تعیین کیجئے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ. أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله. وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا. اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ. وصوموا رمضان. أدوا صاعا من طعَام فى الفِطْرِ. اتبعوا الجنائز تذكركم الآخرة. اطلبوا بأعمالكم الاستقامة ما استطعتم. تعلموا الفرائض وعلموه الناس فإنه نصف العلم. اطلبوا استجابة الدعاء عند التقاء الجيوش وإقامة الصلاة ونزول الغيث. اعْتَكِفوا رمضان. تعلموا اللحن والفرائض فإنه من دينكم. جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم. خالفوا المشركين أَحْفُوا الشواربَ وأعْفُوا اللِّحَى. اطلبوا مع العلم السكينة والحلم.

حل شدہ مثالیں:

⊙ "وصُوموا رمضان":

مرحلہ اولی: ما یتعلق بالکلمہ:

---

[1] ہامش اصول الفقہ: ۸۷۔

"وصُوموا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی معین ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کررہاہے...... "صیام رمضان" ماموربہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... ماموربہ مطلق: اس لیے کہ ماموربہ غیر مؤقت ہے...... ماموربہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے...... ماموربہ محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین ہے...... ماموربہ عینی: اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے ہے۔

⊙تعلموا الفرائض وعلموه الناس فإنه نصف العلم.

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"تعلموا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی معین ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کررہاہے...... "الفرائض" ماموربہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... ماموربہ مطلق: اس لیے کہ ماموربہ غیر مؤقت ہے...... ماموربہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے...... ماموربہ محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین ہے...... ماموربہ کفائی: اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے نہیں۔

فصلِ دہم: وجوب کی اقسام

وجوب کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ نفسِ وجوب ۲۔ وجوبِ اداء

۱۔ نفسِ وجوب کی تعریف:

هُوَ لُزُوْمُ فِعْلٍ عَلَى الْإِنْسَانِ.

کسی حکم کا انسان پر لازم ہونے کو نفسِ وجوب کہتے ہیں، جیسے زکوۃ کے لیے بقدرِ نصاب مال کا ہونا "نفسِ وجوب" کا سبب ہے، کسی کے پاس اتنا مال ہو تو اس کے ذمہ زکوۃ واجب ہے اس طور پر کہ اگر زکوۃ دیدے تو ادا ہو جائے گی، لیکن ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح نماز کا وقت آجانے پر نفسِ وجوب کا تحقق ہو جاتا ہے، لیکن وقت کے آتے ہی ادا نہ کرنے پر قضاء کا حکم نہیں لگتا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ واجب کو کر لینے سے ذمہ سے ادا ساقط ہو جاتا ہے اور نہ کرنے پر نہ تو ادائیگی کا مطالبہ ہوتا ہے اور نہ ہی اس پر قضاء کا حکم لگتا ہے۔

۲۔ وجوبِ اداء کی تعریف:

هُوَ لُزُوْمُ أَدَاءِ فِعْلٍ عَلَى الْإِنْسَانِ.

کسی حکم کی ادائیگی لازم ہونے کو وجوبِ اداء کہتے ہیں۔ وجوبِ اداء کا ذریعہ ثبوت امر ہے، یعنی امر سے نفسِ وجوب کا ثبوت نہیں ہوتا، بلکہ وجوبِ اداء کا ثبوت ہوتا ہے، جیسے: نماز کا "نفس وجوب" وقت کی وجہ سے اور زکوۃ کا "نفس وجوب" بقدر نصاب مال کی وجہ سے ہوتا ہے۔ وجوبِ اداء کے لیے شرط یہ ہے کہ مامور، مامور بہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔

پھر قدرت [1] کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قدرتِ قاصرہ ۲۔ قدرت کاملہ

---

[1] اس قدرت سے مراد قدرت متعارفہ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس قدرت سے بندہ مکلف ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قدرتِ حقیقیہ ۲۔ قدرت متعارفہ

۱۔ قدرتِ حقیقیہ: اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے۔

۲۔ قدرت متعارفہ: اس سے مراد اسباب وآلات کی سلامتی ہے۔

قدرت حقیقیہ بندے کے فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کی علت ہوتی ہے اور قدرت متعارفہ فعل پر مقدم ہوتی ہے۔

مدارِ تکلیف قدرتِ متعارفہ ہے، قدرتِ حقیقیہ نہیں، کیونکہ قدرتِ حقیقیہ اگر مدار تکلیف ہوتی تو کافر مکلف نہ ہوتا، کیونکہ اسے توفیق نہیں ملی تھی، اگر توفیق ملتی تو وہ بھی ایمان لاتا۔ نیز جو قدرت مدارِ تکلیف ہے اس کا فعل پر مقدم ہونا ضروری ہے، کیونکہ یہ قدرت فعل کے لیے شرط ہوتی ہے اور شرطِ شئ شئ سے مقدم ہوتی ہے اور قدرتِ حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی، بلکہ فعل کیساتھ ہوتی ہے، البتہ قدرتِ متعارفہ فعل سے مقدم ہوتی ہے، لہذا یہی قدرت مدارِ تکلیف ہے۔

۱۔ قدرتِ قاصرہ کی تعریف[1]:

هِيَ أَدْنٰى الْقُدْرَةِ الَّتِي يَتَمَكَّنُ الْمَرْءُ بِهَا مِنْ أَدَاءِ مَا يَجِبُ عَلَيْهِ.

قدرت قاصرہ وہ ادنی مقدارِ قدرت ہے جس سے بندہ فعل کو ادا کرنے پر قادر ہو، جیسے مال زکوۃ کے لیے ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ قدرت ہر مامور بہ کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے، اس کے بغیر بندے سے کسی فعل کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں ہوتا۔ اور اس کا حقیقۃً پایا جانا ضروری نہیں ہے، بلکہ اس کے وجود کا وہم بھی کافی ہے۔

۲۔ قدرت کاملہ کی تعریف:

هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتَيَسَّرُ بِهَا أَدَاءُ الْمَأْمُوْرِ بِهِ.

قدرت کاملہ وہ قدرت ہے جس سے فعل پر بندہ قادر بھی ہوتا ہے اور فعل کی ادائیگی آسان اور سہل بھی ہو جاتی ہے، یہ قدرت قاصرہ سے بڑھی ہوئی قدرت ہوتی ہے، جیسے زکوۃ میں نصاب پر سال گذرنا اور مالِ نامی ہونا قدرت کاملہ ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ واجب کے برقرار رکھنے کے لیے اس کا باقی رہنا ضروری ہے اور اکثر عباداتِ مالیہ کی ادائیگی کا مطالبہ اس پر موقوف ہے۔ نیز اس کا حقیقۃً پایا جانا ضروری ہے، محض فرضی و وہمی وجود کافی نہیں۔[2]

۳۔ قواعد اصولیہ:

---

[1] یہاں ایک مسئلہ کی وضاحت ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق (بندہ کو ایسی چیز کا مکلف بنانا جو اس کے بس میں نہ ہو) جائز ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ تکلیف مالایطاق کی تین قسمیں ہیں:

(۱)۔ ممتنع لذاتہ، یعنی بالذات محال ہونا، جیسے اجتماع نقیضین۔ اس میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کی تکلیف نہ جائز ہے نہ اس کا وقوع ہے، البتہ اشاعرہ کی ایک جماعت کے نزدیک عقلاً اس کا مکلف بنانا جائز ہے، لیکن اس کا وقوع نہیں ہے۔

(۲)۔ ممتنع لغیرہ، یعنی جو فعل بالذات ممکن ہو، لیکن اس کا وقوع عادۃً محال ہو، جیسے ہوا میں اڑنا۔ اس میں تکلیف کا عدم وقوع متفق علیہ ہے، البتہ جواز میں اختلاف ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ اس کا مکلف بنانا جائز ہے، کیونکہ اللہ بندوں کے مالک حقیقی ہیں ان کو ہر طرح کا اختیار ہے، اللہ کا کوئی تصرف قبیح نہیں ہے۔

(۳)۔ تیسرا وہ فعل جو فی نفسہ بندہ سے ممکن ہے، لیکن اللہ تعالی کے علم میں اس فعل کا بندے سے واقع نہ ہونا ہے۔ یا اللہ کا ارادہ یہ ہے کہ وہ فعل سے صادر نہ ہو، اب اگر بندے سے وہ فعل صادر ہو جائے تو علم الہی کا غلط ہونا اور اللہ تعالی کے ارادہ کا ناکام ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور جو ممکن کسی محال کو مستلزم ہو وہ محال بالغیر کہلاتا ہے، لہذا یہ فعل ممکن بالذات اور محال بالغیر ہے۔ اس کا مکلف بنانا جائز بھی ہے اور اس کا وقوع بھی ہے، جیسے ابو جہل اور ابو لہب کا ایمان۔ اس کے بارے میں اللہ تعالی کے علم ازلی میں یہ بات متعین تھی کہ وہ ایمان نہ لائیں گے، پھر بھی یہ ایمان کے مکلف ہیں، کیونکہ بالذات ایمان لانا ان کی قدرت میں تھا اور تکلیف کا مدارِ قدرت واختیار کے بقاء پر ہے، اللہ کے علم ازلی میں ان کا ایمان نہ لانا طے ہونے سے ان کا اختیار زائل نہیں ہوا۔

[2] اس قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے، بلکہ متوہم الوجود ہونا کافی ہے، یعنی حقیقۃً وہ قدرت خارج میں پائی جائے یہ شرط نہیں ہے، صرف توہم کافی ہے، جیسے ظہر کے وقت میں مکلف کو اتنا وقت ملے کہ وہ چار رکعت پڑھ سکے، یہ قدرت کا تحقق ہوا، یعنی حقیقۃً چار رکعت کی قدرت پائی گئی یہ ضروری نہیں ہے بلکہ صرف کے درجہ میں قدرت کا امکان ہوا۔ اتنا کافی ہے، جیسے ظہر کے وقت میں صرف اتنا وقت ملے کہ تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو ظہر واجب ہو جائے گی، اب اگر وقت لمبا ہو گیا تو ادا کرے ورنہ قضا کرے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرت ادا کے لیے شرط ہے اور شرط مشروط پر مقدم ہوتی ہے، یعنی قدرت ادا سے پہلے ہوتی ہے، اب اگر قدرت کا متحقق الوجود ہونا شرط قرار دیں تو قدرت کا متحقق الوجود ہونا ادا سے پہلے نہیں ہوتا ہے، بلکہ ادا کیساتھ ساتھ ہوتا ہے جب کہ شرط کا مشروط سے پہلے ہونا ضروری ہے اور قدرت کا متوہم الوجود ہونا ادا پر مقدم ہوتا ہے، لہذا توہم قدرت کو شرط قرار دیں گے۔ (حسامی: ۴۰)

قاعدہ نمبر ۱: قدرتِ قاصرہ کو فقہاء قدرت مطلقہ (ہر قسم کی قید و شرط سے خالی قدرت) اور قدرت ممکنہ (مامور بہ کی ادائیگی پر قادر بنانے والی قدرت) سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ قدرت کاملہ کو قدرت مقیدہ اور قدرت میسرہ (مامور بہ کی ادائیگی میں سہولت پیدا کرنے والی قدرت) بھی کہتے ہیں۔[۱]

قاعدہ نمبر ۲: قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ میں مفہوم کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ قدرت قاصرہ میں ادنی مقدار کی قدرت ہوتی ہے جس سے بندہ فعل کے ادا کرنے پر قادر ہو جاتا ہے اور قدرت کاملہ میں فعل پر قدرت کیساتھ اور سہولت بھی فراہم ہو جاتی ہے اور حکم کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ قدرت کاملہ میں واجب کی ادائیگی میں یسر اور سہولت پیدا ہو جاتی ہے جو قدرت قاصرہ میں نہیں ہوتی۔

قاعدہ نمبر ۳: قدرت میسرہ عام طور پر عبادات مالیہ میں شرط ہے، عبادات بدینہ میں نہیں ہے، کیونکہ مال کی ادائیگی انسان پر زیادہ شاق ہوتی ہے، اس لیے شریعت نے قدرت میسرہ کیساتھ ان کی ادا رکھی ہے تاکہ سہولت رہے۔

قاعدہ نمبر ۴: جو واجب قدرت میسرہ کیساتھ واجب ہو گا اس واجب کے بقاء کے لیے قدرتِ میسرہ کا دوام شرط ہے، اگر قدرت میسرہ باقی نہ رہے گی تو واجب بھی باقی نہ رہے گا، کیونکہ واجب میں جب ابتداء سے ایک صفت یعنی یسر ہے، اسی کیساتھ مشروع ہوا ہے تو واجب اسی صفت کیساتھ باقی رہے گا، جیسے حولانِ حول کے بعد زکوۃ کی ادائیگی سے پہلے مال ہلاک ہو جائے تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح پیداوار ہلاک ہو گئی تو عشر ساقط ہو جائے گا، اور اگر آسمانی آفت سے کھیتی برباد ہو گئی تو خراج ساقط ہو جائے گا، کیونکہ زکوۃ، عشر اور خراج یہ تینوں چیزیں شریعت نے یسر کیساتھ واجب کی ہیں۔[۲]

قاعدہ نمبر ۵: وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق یہ ہے کہ شریعت نے قدرتِ ممکنہ کو وجوبِ ادا کے لیے شرط قرار دیا ہے، لیکن وجوبِ قضاء کے لیے اس کو شرط نہیں قرار دیا ہے، اسی لیے اگر کوئی آدمی وقت میں ادا پر قادر ہو گیا، مگر ادا نہیں کر سکا، پھر وقت نکلنے کے بعد قدرت زائل ہو گئی تو بھی اس پر قضاء واجب ہو گی اور قدرتِ ممکنہ ادا کے لیے شرط ہے اور قضاء کے لیے شرط نہیں ہے، قدرت ممکنہ ادا کے لیے شرط اس لیے ہے کہ بندہ پر ادا واجب ہو، اور قدرت ممکنہ نہ ہو تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور قدرت ممکنہ کا قضاء کے لیے شرط نہ ہونا اس لیے ہے کہ جو ادا کا سبب ہے وہی قضاء کا سبب ہے، کیونکہ وجوب

---

[۱] حسامی: ۴۰-۴۱، نور الانوار: ۴۸۔

[۲] اس لیے کہ زکوۃ میں مالِ نامی ہونا اور حولان حول کو شرط قرار دینے سے یسر پیدا ہوا، جب کہ زکوۃ نفس مال پر بھی بغیر حولانِ حول اور مالِ نامی کے واجب ہو سکتی تھی۔ اسی طرح عشر حقیقۃً پیداوار کیساتھ کیا گیا۔ اس سے یسر اور سہولت ہو گئی، جب کہ عشر نفسِ زراعت پر بھی واجب ہو سکتا تھا، خواہ حقیقۃً پیداوار نہ ہو۔ اسی طرح خراج میں بارش اور آلات حرث کے ذریعہ زراعت کی قدرت کی شرط قرار دیا یہ یسر کی دلیل ہے ورنہ زمین کے رقبہ پر بھی خراج لگایا جا سکتا تھا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ان تینوں چیزوں میں قدرت میسرہ شرط ہے اور واجب کے بقاء کے لیے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے، لہذا جب قدرت فوت ہو گئی تو تینوں چیزوں میں وجوب ساقط ہو جائے گا۔ (حسامی: ۹۸)

قضاء وہی سابق وجوب کا بقاء ہے یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے تو گویا دونوں ایک ہی واجب ہوئے اور وجوب اداء کے لیے قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے۔[1]

۴۔ تمرین:

(الف)۔ نفسِ وجوب اور وجوبِ اداء کی تعریف کریں۔

(ب)۔ قدرتِ حقیقیہ اور قدرتِ متعارفہ کی تعریف کریں۔

(ج)۔ کیا تکلیف بمالایطاق جائز ہے یا نہیں؟ تفصیل بیان کریں۔

(د)۔ قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ کی تعریف بیان کریں۔

(ھ)۔ قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ میں کیا فرق ہے؟

(و)۔ وجوبِ اداء اور وجوبِ قضاء کے درمیان فرق بیان کریں۔

---

(۱) حسامی:۹۶-۹۷۔

فصل یازدہم: حکم کے اعتبار سے مامور بہ کی تقسیم

مامور بہ کی حکم اور عمل کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

ا۔ اداء ۲۔ قضاء

ا۔ اداء کی تعریف:

هُوَ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ.

عین واجب (مامور بہ) کو اس کے مستحق کے سپرد کرنے کو ادا کہتے ہیں، یعنی وہ عین چیز جو مکلف کے ذمہ واجب ہے مکلف بعینہ اسی کو مستحق کی طرف واپس کرے[1]، جیسے نماز کو وقت پر جماعت کیساتھ ادا کرنا اور باوضو طواف کرنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے پر مکلف ذمہ داری سے نکل جاتا ہے۔

۲۔ اداء کی اقسام:

اداء کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ اداءِ محض (ب)۔ اداءِ مشابہ قضاء

(الف)۔ اداءِ محض کی تعریف:

هُوَ فِعْلُ عَيْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ بِدُوْنِ شِبْهٍ لِقَضَائِهِ.

اداءِ محض اس ادائیگی کو کہتے ہیں جس میں قضاء سے کوئی مشابہت نہ پائی جائے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اداء کامل ۲۔ اداء قاصر

ا۔ اداء کامل کی تعریف:

هُوَ فِعْلُ عَيْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ مَعَ مُرَاعَاةِ جَمِيْعِ صِفَاتِهِ الْمَشْرُوْعَةِ.

مامور بہ کو اس کی تمام صفاتِ مشروعیت کیساتھ ادا کرنے کو اداء کامل کہتے ہیں، یعنی حکم جس طرح سے مشروع ہوا ہے اس کو اسی صفت کیساتھ ادا کرنا، جیسے نماز کو وقت پر باجماعت ادا کرنا، فروخت شدہ چیز اس طرح صحیح سالم مشتری کے سپرد کرنا جیسے طے پایا تھا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کو ادا کرنے سے ذمہ بری ہو جاتا ہے اور مطالبہ ساقط ہو جاتا ہے[2]۔

۲۔ اداء قاصر کی تعریف:

هُوَ فِعْلُ عَيْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ مَعَ خَلَلِ صِفَاتِهِ الْمَشْرُوْعَةِ.

---

(۱) اس کا مطلب یہ ہے کہ آمر نے مامور بہ کی ادائیگی کے لیے جو وقت متعین کیا ہے اس وقت کے اندر اس حکم کی تعمیل کرنا "اداء" ہے۔

(۲) الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ٦٨۔

مامور بہ کو کسی صفت میں نقصان کیساتھ ادا کرنے کو اداء قاصر کہتے ہیں، جیسے تعدیل ارکان کے بغیر نماز پڑھنا، بے وضو طواف کرنا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر نقصان کی تلافی مثل کیساتھ ممکن ہو تو کرا دی جاتی ہے، ورنہ نقصان کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور اگر کوتاہی کا ارتکاب قصداً ہو تو گناہ و مواخذہ ہو گا۔

(ب)۔ اداءِ مشابہ قضاء کی تعریف[1]:

هُوَ فِعْلُ الْمَأْمُوْرِ بِهِ عَلَى خِلَافِ مَا الْتَزَمَ الْمَرْءُ فِعْلَهَ.

اداء مشابہ قضاء اس کو کہتے ہیں کہ مامور بہ کو جس کیفیت کیساتھ ادا کرنے کا التزام کیا گیا ہو اس کیفیت کے خلاف ادا کرنا۔ اس کو اداء مشابہ قضاء اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بعض وجوہ سے اداء ہے اور بعض وجوہ سے قضاء ہے، جیسے لاحق کی نماز ہے[2]۔

۳۔ قضاء کی تعریف:

هُوَ تَسْلِيْمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ إِلَى مُسْتَحِقِّهِ.

مثل مامور بہ کو اس کے مستحق کے حوالے کر دینے کو قضاء کہتے ہیں، یعنی ایک شخص اس مامور بہ کی تسلیم مستحق کی طرف نہیں کرتا، بلکہ اس مامور بہ کیساتھ ایک اور مثل ہے اس مثل کو وہ مستحق کے سپرد کر دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ وقت جو مامور بہ کی ادائیگی کے لیے متعین ہے تو مکلف اس وقت میں امر کی تعمیل نہیں کرتا بلکہ اس وقت کے گزرنے کے بعد امر کی تعمیل کرے اس کو "قضاء" کہتے ہیں۔ جیسے ظہر کی نماز کو اپنے وقت کے علاوہ کسی اور وقت مثلاً عصر، مغرب، یا عشاء کو ادا کرنا۔

۴۔ قضاء کی اقسام وانواع:

قضاء کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قضاءِ محض (ب)۔ قضاء مشابہ اداء

(الف)۔ قضاءِ محض کی تعریف:

---

(۱) اداء ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ فوت شدہ حصے کو پورا کر لینے پر مطالبہ ختم ہو جاتا ہے اور قضاء کا فائدہ یہ ہے کہ اب نماز کی نوعیت نہیں بدل سکتی، یعنی اگر لاحق مسافر ہو اور امام بھی مسافر رہا ہو، اور فوت شدہ حصے کی ادائیگی کے وقت لاحق امامت کی نیت کر لے تو بھی اسے دو ہی رکعتیں پڑھنی ہوں گی، چار نہیں پڑھے گا۔ اس کی مسافرت کی نماز واقامت کی نماز سے نہیں بدلے گی۔ (حسامی: ۷۳، نور الانوار: ۳۶، اصول الفقہ: ۹۴)

(۲) لاحق ابتداءً جماعت سے امام کیساتھ نماز میں شریک ہوتا ہے اور امام کیساتھ پوری نماز کے اداء کرنے کا التزام کرتا ہے، اس لیے کہ امام کی اقتداء کی نیت کرتا ہے، پھر اسے کوئی حدث پیش آجاتا ہے جس کی وجہ سے اس کو وضوء کے لیے جانا پڑتا ہے، اس وقت میں اس سے امام کی اقتداء اور بسا اوقات نماز کا بھی کچھ حصہ چھوٹ جاتا ہے جسے وہ امام کے سلام کے بعد پورا کرتا ہے اور جس کیفیت کیساتھ ادائیگی کا التزام کیا تھا، یعنی امام کی اقتداء میں اور اس کے پیچھے اس کیفیت کے بغیر اداء کرتا ہے۔ یہ نماز اداء یوں ہے کہ وقت کے اندر پڑھی گئی اور قضاء یوں ہے کہ جس کیفیت کیساتھ ادائیگی کا التزام کیا گیا تھا وہ باقی نہیں رہی، یعنی امام کی اقتداء اور اس کے پیچھے ساتھ ساتھ نماز کا ادا کرنا باقی نہ رہ سکا۔

هُوَ فِعْلُ مِثْلِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ شِبْهٌ بِالْأَدَاءِ.

قضاء محض اس کو کہتے ہیں کہ مثل واجب کو اس طور پر ادا کرنا کہ اس میں اداء کا کوئی پہلو نہ پایا جائے۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ قضاء بمثل معقول ۲۔ قضاء بمثل غیر معقول

۱۔ قضاء بمثل معقول کی تعریف:

هُوَ تَأْدِيَةُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِمَا يَعْقِلُ مُمَاثَلَتُهُ لِلْوَاجِبِ.

قضاء بمثل معقول اس کو کہتے ہیں کہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ادا کیا جائے کہ اس مثل اور اصل واجب کے درمیان مماثلت عقلاً سمجھ میں آتی ہو۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ مثلِ معقول کامل (ب)۔ مثلِ معقول قاصر

(الف)۔ مثل معقول کامل کی تعریف:

هُوَ تَأْدِيَةُ الْوَاجِبِ بِمَا يُمَاثِلُ الْمَأْمُوْرُبِهِ صُوْرَةً وَ مَعْناً.

مثلِ معقول کامل اس مثل کو کہتے ہیں جو صورت و معنی دونوں کے اعتبار سے واجب کے مشابہ ہو، جیسے: نماز باجماعت کے بدلے نماز باجماعت ادا کرنا۔

(ب)۔ مثلِ معقول قاصر کی تعریف:

هُوَ تَأْدِيَةُ الْوَاجِبِ بِمَا يُمَاثِلُ الْمَأْمُوْرُبِهِ مَعَناً فَقَطْ لَا صُوْرَةً.

مثلِ معقول قاصر اس مثل کو کہتے ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے واجب کے مشابہ ہو، صورت کے اعتبار سے مشابہ نہ ہو، جیسے نماز باجماعت کی جگہ تنہا نماز پڑھنا۔

۲۔ قضاء بمثلِ غیر معقول کی تعریف:

هُوَ تَأْدِيَةُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِفِعْلٍ لَا يَعْقِلُ الْمَاثَلَةُ بَيْنَه وَبَيْنَ الْوَاجِبِ.

قضاء بمثل غیر معقول اس کو کہتے ہیں کہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ادا کیا جائے کہ اس مثل اور اصل واجب کے درمیان مماثلت عقل میں نہ آتی ہو، بلکہ شریعت نے مثل بتایا ہو، جیسے: روزے کے بدلے فدیہ ادا کرنا[1]۔

(ب)۔ قضاء مشابہ اداء کی تعریف:

هُوَ تَأْدِيَةُ الْوَاجِبِ بِحَيْثُ يَكُوْنُ قَضَاءً مِنْ وَجْهٍ وَ أَدَاءً مِنْ وَجْهٍ.

قضاء مشابہ اداء اس کو کہتے ہیں کہ مامور بہ کو اس طور پر اداء کرنا کہ بعض وجوہ سے قضاء اور بعض

---

[1] جب کسی کے لیے قضاء روزوں کی ادائیگی روزے سے ممکن نہ ہو تو اس کی جگہ غلے کی ایک خاص مقدار بطورِ فدیہ ادا کیا جائے گا، حالانکہ روزہ عبادتِ بدنیہ ہے اس کے درمیان اور فدیہ جو عبادت مالیہ ہے اس کے درمیان مماثلت عقلاً سمجھ میں نہیں آتی، لیکن شرعاً اس کے لیے یہی حکم ہے۔

وجوہ سے اداء ہو، جیسے: تکبیراتِ عیدین کی قضاء کرنا۔ اگر کوئی شخص کھڑے ہونے کی حالت میں تکبیر نہ کہہ سکے اور موقع ہو تو رُکوع کی حالت میں تکبیر کہے گا۔ یہ قضاء ہے اس طور پر کہ اپنے اصل محل یعنی قیام کی حالت میں نہیں ہے اور اداء ہے اس طور پر کہ رکوع نصف قیام ہے، گویا کہ قیام کی حالت ہی میں ان کو ادا کیا گیا۔ (۱)

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: حقوق العباد میں اداء کامل کی مثال، جیسے مالِ مغصوبہ کو اصل حالت میں مالک کی طرف لوٹا۔ اور اداء قاصر کی مثال، جیسے کسی مغصوبہ غلام کو اس حال میں واپس کرنا کہ اس کے اوپر کسی کا کوئی حق واجب ہو چکا ہو۔ اور ادا مشابہ قضاء کی حقوق العباد میں مثال، جیسے مہر میں دوسرے کا غلام دینا، اس غلام کو خرید کر عورت سپرد کرنا یہ اداء ہے اس طور پر وہ وہی غلام دیا گیا جو اس نے طے کیا تھا اور قضاء بایں معنی ہے کہ جس وقت مہر میں دینا طے کیا گیا تھا دوسرے کی ملکیت میں تھا اور دیتے وقت خود شوہر کی ملکیت تھا تو ملکیت کے بدلنے کی وجہ گویا غلام بدل گیا، اس لیے کہ حکم یہی ہے کہ ملکیت بدلنے کی وجہ سے مال بدلا ہوا شمار ہوتا ہے۔ (۲)

قاعدہ نمبر ۲: کبھی اداء اور قضاء مجازاً ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، جیسے ''اداقضیتم مناسکم''، قضاء بمعنی ''اداء'' ہے، اسی طرح ''فاذاقضیت الصلاۃ''، میں بھی قضاء بمعنی ''اداء'' ہے اور ''نویت ان أودی ظھر الامس'' میں اداء بمعنی ''قضاء'' ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: اصل یہ ہے کہ قضاء میں مثلِ معقول کامل اختیار کیا جائے، یعنی مثلِ صوری و معنوی دونوں موجود ہوں تو وہ مقدم و اولی ہوگا، ورنہ مثلِ معنوی کافی ہوگا۔ (۳)

قاعدہ نمبر ۴: قضاء کی مذکورہ مثالیں حقوق اللہ کی ہے، حقوق العباد کی مثالیں یہ ہیں:

۱۔ حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کامل کی مثال: گندم کے بدلے گندم دینا ہے۔

۲۔ قضاء بمثل معقول قاصر کی مثال: کپڑے کی جگہ اس کی قیمت دینا کہ کسی چیز کی قیمت معنًی اس کا مثل ہی سمجھی جاتی ہے۔

۳۔ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال: قتل یا زخم کا خون بہا و معاوضہ کہ انسانی جسم و اعضاء اور اس کے مقابلے میں دیا جانے والا مال و معاوضہ دونوں کے درمیان عقلاً کوئی مماثلت و مناسبت نہیں ہے، لیکن شریعت کا یہی حکم ہے۔

۴۔ قضاء مشابہ اداء کی مثال: مہر میں طے کردہ ایک غلام کی جگہ اس کی قیمت دینا۔ یہ اس طور پر قضاء ہے کہ

---

(۱) حسامی: ۹۱، نورالانوار: ۱۰۰۔ ۱۰۱۔

(۲) الحسامی: ۹۴، نورالانوار: ۱۰۲، اصول الفقہ: ۹۴۔

(۳) اصول الفقہ: ۹۶۔

اصل طے شدہ کا مثل ہے اور اس طور پر اداء ہے کہ غلام متعین نہیں، اس لیے اگر غلام ہی دیا جائے تو متوسط درجے کا دیا جائے گا اور سامان میں درجات کا تعین قیمت پر موقوف ہے اس لحاظ سے قیمت ہی اصل ہے، لہٰذا اس کا دینا عین واجب کا دینا ہے۔[1]

قاعدہ نمبر ۵: مامور بہ کے مثل کا مطالبہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ عین واجب کو ادا نہ کیا جا سکے، خواہ قصداً ہو، یا سہواً ہو، اور خواہ کرنے کی قدرت رہی ہو پھر نہ کیا ہو، یا قدرت ہی نہ رہی ہو، اس لیے وہ گیا ہو، اور قدرت کا نہ ہونا خواہ شرعی مانع کی وجہ سے ہو، جیسے حیض کی وجہ سے روزہ نہ رکھنا۔ یا مانع عقلی کی وجہ سے ہو، جیسے نماز کے حق میں نیند ہے کہ سونے کی وجہ سے نماز وقت پر ادا نہ کرنا۔

قاعدہ نمبر ۶: اصولیین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ کیا اداء جس سبب (خطاب) سے واجب ہوتی ہے اسی سے قضاء بھی واجب ہوتی ہے، یا قضاء کے لیے نص جدید کی ضرورت ہے؟ یہاں سبب سے مراد امر ہے، سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے، کیونکہ امر ہی وجوبِ اداء کا سبب ہوتا ہے اور وقت وہ نفسِ وجوب کا سبب ہے، جمہور احناف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اسی سے قضاء بھی واجب ہوتی ہے۔ شوافع اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء نصِ جدید سے واجب ہوتی ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ نماز کی اداء کا سبب "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ" (البقرۃ:۴۳) ہے اور قضاء کا سبب یہ حدیث ہے: "«مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»"[2]۔ اور ادائے صوم کا سبب یہ آیت ہے: "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" (البقرۃ:۱۸۳) اور قضاء کا سبب یہ ہے: "فَمَنْ كَانَ مِنكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ." (البقرۃ: ۱۸۴) اور جہاں قضاء کے لیے نص وارد نہیں ہوئی ہے وہاں قضاء کا سبب تفویت (فوت کرنا) یا فوات (فوت ہو جانا) ہے۔ جمہور احناف کہتے ہیں کہ قضاء کا وہی سبب ہے جو اداء کا سبب ہے، لہٰذا "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ" اداء اور قضاء دونوں کا سبب ہے اور "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" اداء اور قضاء دونوں کا سبب ہے۔ «مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا»" اور "فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ." یہ قضاء کا سبب نہیں، بلکہ یہ تو صرف یہ بتلانے کے لیے وارد ہوا کہ سابق واجب تمہارے اوپر باقی ہے ختم نہیں ہوا۔ یہ بات ذہن نشین رکھیں کہ مذکورہ اختلاف قضاء بمثل معقول کے بارے میں ہے، ورنہ اگر قضاء بمثل غیر معقول ہے تو بالاتفاق قضاء کے لیے سبب جدید کا ہونا ضروری ہے۔[3]

۵۔ تمرین:

---

[1] حسامی:۹۴، نور الانوار:۱۰۲۔
[2] مسند ابی یعلی:۵/۴۰۹، رقم:۳۰۸۶۔
[3] حسامی:۸۷۔

(الف)۔ اداء کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔
(ب)۔ قضاء کی تعریف کریں، نیز قضاء محض کی اقسام بیان کریں۔
(ج)۔ حقوق العباد میں اداء کامل، اداء قاصر اور اداء مشابہ قضاء کی مثالیں بیان کریں۔
(د)۔ کیا جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اس سے قضاء بھی واجب ہوتی ہے یا قضاء کے لیے نصِ جدید کی ضرورت ہے؟ اس میں اصولیین کا اختلاف بیان کریں۔
(ھ)۔ درج ذیل مثالوں میں اداء اور قضاء اور ان کے اقسام کی نشاندہی کریں۔

اداء الصلاة بالجماعة. اداء الصلاة منفرداً. صلاة اللاحق. قضاء الصوم بالصوم. قضاء الصلاة بالصلاة. قضاء الصلاة بالجماعة. قضاء الصوم بالفدية. الدية فی قتل الخطاء. اداء صلاة الفجر بعد طلوع الشمس. اداء الحج فی اشهرمعلومات. اداء الصلاة بغيرالجماعة. تكبيرات العيدين فی الركوع. ردعين المغصوبة مشغولا بالجناية. تسليم عين المغصوب معيوبا. التصدق بالقيمة عندفوات ايام التضحية. اداء ضمان المغصوب بالمثل. اداء ضمان النفس والاطراف بالقيمة. اداء ضمان المغصوب بالقيمة. اداء صلاة العصر بعدغروب الشمس بالجماعة. اداء صلاة الفجر بعدطلوع الشمس منفرداً. اداء صلاة الظهربعددخول وقت العصر.

چند حل شدہ مثالیں:

⊙"اداء الصلاة بالجماعة":
اداء: اس لیے کہ عین مامور بہ کو اس کے مستحق کے سپرد کرنا ہے...... اداء محض: اس لیے کہ اس میں قضاء سے کوئی مشابہت نہیں...... اداءِ کامل: اس لیے مامور بہ کو اس کی تمام صفاتِ مشروعیت کیساتھ ادا کرنا ہے۔

⊙"قضاء الصوم بالصوم":
قضاء: اس لیے کہ مثل مامور بہ کو اس کے مستحق کے حوالے کر دینا ہے...... قضاء محض: اس لیے کہ مثل واجب کو اس طور پر ادا کرنا کہ اس میں اداء کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا ہے...... قضاء بمثل معقول اس کہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ادا کیا جائے کہ اس مثل اور اصل واجب کے درمیان مماثلت عقلاً سمجھ میں آتی ہے۔

⊙"قضاء الصوم بالفدية":
قضاء: اس لیے کہ مثل مامور بہ کو اس کے مستحق کے حوالے کر دینا ہے...... قضاء محض: اس لیے کہ مثل واجب کو اس طور پر ادا کرنا کہ اس میں اداء کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا ہے...... قضاء بمثل غیر معقول اس لیے کہ واجب کو ایسے مثل کے ذریعہ ادا کیا جا رہا ہے کہ اس مثل اور اصل واجب کے درمیان مماثلت عقل میں نہ آتی، بلکہ شریعت نے مثل بتایا ہے۔

فصلِ دوازدہم: نہی کا بیان

۱۔ نہی کی تعریف:

لغت میں نہی منع کرنے اور روکنے کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ طَلْبُ تَرْكِ فِعْلٍ حَتْماً عَلَى جِهَةِ الْاسْتِعْلَاءِ.

نہی اس کو کہتے ہیں کہ برتری وبالادستی کیساتھ لازمی طور پر کسی کام کے نہ کرنے کا مطالبہ کرنا (خواہ برتری حقیقی ہو، یا فرضی ہو)۔ اور وہ الفاظ جن سے لازمی طور پر کسی کام کے کرنے کی ممانعت اور نہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے درج ذیل ہیں:

(الف)۔ وہ فعل مضارع جس پر "لائے نہی" داخل ہو، جیسے: "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا." (الاسراء: ۳۲)۔

(ب)۔ امر کا وہ صیغہ جو کسی کام سے باز رکھنے پر دال ہو، جیسے: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ." (الحج: ۳۰)۔

(ج)۔ نہی کا مادہ مستعمل ہو، جیسے: "إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ." (النحل: ۹۰)۔ اور اس طرح وہ تمام الفاظ جن کے لغوی معنی روکنے کے ہیں وہ نہی کے صیغے شمار ہوں گے، جیسے: "نَهَى، مَنَعَ، حَرَّمَ، كَفَّ، امتنعْ، اتْرُكْ، ذَرْ، دَعْ" وغیرہ۔

(د)۔ نہی کے معنی میں استعمال ہونے والا جملہ خبریہ جو تحریم کے لیے آئے، جیسے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ." (النساء: ۲۳)۔ یا حلت کی نفی کے لیے آئے، جیسے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا." (النسا: ۱۹)۔

۲۔ نہی کن معنوں میں استعمال ہوتی ہے؟

نہی متعدد معنوں میں مستعمل ہوتی ہے، جیسے حرمت، کراہت، دُعا، مایوس کرنا، نصیحت کرنا، شفقت، التماس، تحقیر، تحدید اور تسویہ وغیرہ [۱]۔ تاہم اصولیین [۲] کا اس بات میں اختلاف ہے کہ نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے یا کراہت ہے، یا تحریم اور کراہت دونوں ہیں۔

جمہور اصولیین کے نزدیک نہی کا حقیقی معنی تحریم ہے جس طرح کے امر کا حقیقی معنی وجوب ہے، تحریم کے علاوہ دیگر معانی پر اس کی دلالت کسی قرینہ کے بغیر نہیں ہوگی۔ بعض اصولیین کہتے ہیں کہ نہی کا حقیقی معنی

---

(۱) ان معانی کی تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد البلاغہ۔

(۲) اصولیین اس بات پر متفق ہیں کہ تحریم اور کراہت کے علاوہ باقی معانی میں صیغہ نہی کا استعمال مجازی ہے، اس لیے دیگر معانی اسی صورت میں مراد لیے جاسکتے ہیں جب ان پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ اصولیین کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نہی کا حقیقی پر دلالت کے لیے قرینہ کی ضرورت نہیں پڑتی۔

کراہت ہے اور کسی خارجی دلیل کے بغیر تحریم کے معنی پر دلالت نہیں کرے گی اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ تحریم اور کراہت دونوں حقیقی معنی ہیں اور ان میں اشتراک لفظی ہے یا اشتراک معنوی ہے۔[1]

۳۔ کیا نہی علی الفور مقتضی تعمیل و تکرار ہے یا نہیں؟

بعض حضرات کہتے ہیں کہ نہی کا صیغہ فوری تعمیلِ حکم اور تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، اس لیے کہ اس صیغے کی اصل وضع اور طبیعت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی ہے، بلکہ یہ چیز قرائن خارجیہ کی وجہ سے آتی ہے اور بعض اصولیین کہتے ہیں کہ نہی اصل میں فوری تعمیل اور تکرار کا تقاضا کرتی ہے، کیونکہ شارع جس کام سے منع کرے تو اس سے فوراً رُک جانا چاہیے۔[2]

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: نہی سے اصلاً اور عموماً ہمیشہ کے لیے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے، خواہ نہی کسی چیز سے متعلق اس کے وجوب کے بعد ہو، یا وجوب سے بغیر ہو۔ یہ حرمت کبھی بمقابلہ فرض اور کبھی بمقابلہ واجب یعنی کراہتِ تحریمیہ کی صورت میں ہوتی ہے۔[3]

قاعدہ نمبر ۲: نہی سے کراہت تنزیہیہ کا بھی ثبوت ہوتا ہے۔[4]

قاعدہ نمبر ۳: نہی منہی عنہ کے حق میں قبح یعنی برائی وناپسندیدگی کا تقاضا کرتی ہے۔[5]

قاعدہ نمبر ۴: اگر نہی قطعی ہو تو حرمتِ قطعیہ ثابت ہوتی ہے اور اگر ظنی ہو تو کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے۔

قاعدہ نمبر ۵: منہی عنہ کی نہی کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں:

پہلی قسم: منہی عنہ کا اثر یا تو کسی فعل پر بالذات ہوگا، جیسے محرم سے نکاح اور مردار کی بیع وغیرہ۔ ایسے افعال ممنوعہ پر کوئی حکم شرعی مرتب نہ ہوگا، نکاح محرم کی صورت میں نکاح منعقد ہی نہیں ہوگا اور بیع میتہ کی صورت میں میتہ اور ثمن دونوں پر ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ دوسری قسم: کوئی فعل ایسے وصف کا خارج کی وجہ سے ممنوع ہو جو اس کیساتھ لازم نہ ہو، جیسے ارض مغصوبہ میں نماز اوراذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت وغیرہ۔ ان افعال ممنوعہ پر کوئی امر شرعی مرتب نہیں ہوگا، البتہ وہ گنہگار ہوں گے، یعنی نماز اور بیع درست ہوں گے۔ تیسری قسم: کوئی فعل

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام، آمدی: ۲/ ۳۳۲۔

(۲) یعنی مسلسل رُکے رہنا اور تمام اوقات میں مسلسل اس پر قائم رہنا۔ اگر شارع کسی چیز سے منع کرے تو مکلف پر لازم ہے کہ وہ اس سے فوراً رُک جائے اور ہمیشہ رُکا رہے، کیونکہ نہی میں تعمیل حکم کا مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب آدمی فوری طور پر اس فعل سے رُک جائے اور مسلسل اس سے رُکا رہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع مکلف کو کسی فعل سے اس کی خرابی کی وجہ سے روکتا ہے اور اس خرابی کو اسی صورت میں دور کیا جا سکتا ہے جب مکلف فوراً اس بات سے باز آجائے اور ہمیشہ اس سے رُکا رہے۔ (جامع الاصول: ۴۶۴)۔

(۳) اصول الفقہ: ۱۰۰۔

(۴) اصول الفقہ: ۱۰۰۔

(۵) نورالانوار: ۱۶۹، اصول الفقہ: ۱۰۰۔

ایسے وصف خارج کی وجہ سے ممنوع ہو جو اس کے ذات سے خارج ہونے کیساتھ اسے لازم ہو، جیسے: عید الفطر کے دن روزہ یا شرط فاسد کیساتھ بیع وغیرہ۔ جمہور کے نزدیک افعال ممنوعہ کے ارتکاب کی وجہ سے شرعی احکام مرتب نہ ہوں گے اور احناف کے نزدیک اثر مرتب ہو گا، روزہ ادا ہو جائے گا اور بیع میں بھی قبضہ کے بعد ملکیت ثابت ہو جائے گی[1]۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ نہی کی لغوی واصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ نہی کن معنوں میں استعمال ہوتی ہے؟ نیز نہی کے حقیقی معنی میں اصولیین کا اختلاف بیان کریں۔

(ج)۔ کیا نہی علی الفور تعمیل اور تکرار کا تقاضا کرتی ہے؟ اس میں اصولیین کا اختلاف بیان کریں۔

(د)۔ درج ذیل مثالوں میں صیغہائے نہی کی تعیین کیجیے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

لَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا. وَحَرَّمَ الرِّبَا. لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ. لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ. إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ. وَذَرُوا الْبَيْعَ. لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ. لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِك. لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ. لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيم. وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْم وَبَاطِنَهُ. وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا. هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ. أُحِلَّ الذهبُ والحريرُ لِإناث أمتى وحُرِّم على ذُكُورِها. حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن. لا تشربوا فى آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا فى صحافها ولا تلبسوا الحرير ولا الديباج. حرمت النار على عين بكت من خشية الله وحرمت النار على عين سهرت فى سبيل الله وحرمت النار على عين غضت عن محارم الله أو عين فقئت فى سبيل الله. لا تشربوا فى الدباء ولا فى المزفت ولا فى النقير. فلا تماروا فى القرآن فإن المراء فيه كفر. إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء. لا تتمنوا لقاء العدو-

حل شدہ مثالیں:

⊙ "لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "لَا تُحَرِّمُوا ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے لفظ ایک متعین معنی ووصف کے لیے موضوع ہے ...... نہی: اس لیے کہ عدم مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء ہے۔

⊙ "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "لَا تَقْتُلُوا" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے لفظ ایک متعین معنی ووصف کے لیے موضوع ہے ...... نہی: اس لیے کہ عدم مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء ہے۔

---

[1] حسامی: ۴۶، نور الانوار: ۱۷۰۔

فصلِ سیز دہم: قبح کے اعتبار سے منہی عنہ کی اقسام

قبح کے اعتبار سے منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ قبیح لعینہ ۲۔ قبیح لغیرہ

ا۔ قبیح لعینہ کی تعریف:

هُوَ مَا يَكُوْنُ قَبِيْحاً لِذَاتِه.

قبیح لعینہ وہ منہی عنہ ہے جس کی ذات میں قباحت ہو۔یعنی اس میں قبح خود اس کے اندر پائے جانے والے کسی وصف کی وجہ سے ہو۔جیسے کفر و شرک ہے، یہ اس لیے قبیح ہیں کہ ان میں خالقِ حقیقی سے بغاوت ہے[1]۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قبیح لعینہ وضعاً (ب)۔ قبیح لعینہ شرعاً

(الف)۔ قبیح لعینہ وضعاً کی تعریف:

هُوَ مَا يَكُوْنُ قَبِيْحاً لِذَاتِه وَضْعاً، أَيْ عَقْلاً بِحَيْثُ إِنَّ الْعَقْلَ يَقْتَضِيْ قُبْحُه.

قبیح لعینہ وضعاً وہ منہی عنہ ہے جو اپنی ذات و وضع کے اعتبار سے قبیح ہو،یعنی شرع کے بغیر عقل ہی سے اس کا قبیح ہونا معلوم ہو، جیسے: کفر و شرک۔ یہ اپنی وضع کے اعتبار سے ہی قبیح ہیں، اس لیے کہ ان کی وضع میں محسن کی ناشکری اور خالقِ حقیقی سے بغاوت ہے، عقل ہی ان کی قباحت کا تقاضا کرتا ہے۔

(ب)۔ قبیح لعینہ شرعاً کی تعریف:

هُوَ مَا يَكُوْنُ قَبِيْحاً لِذَاتِه شَرْعاً وَلَمْ يُعْقَلْ قُبْحُه.

قبیح لعینہ شرعاً وہ منہی عنہ ہے جس کو شریعت نے کسی وصف کی وجہ سے قبیح بتایا ہو اور عقل اس کی قباحت کا ادراک نہ کر سکے، جیسے: آزاد انسان کی خرید و فروخت۔ شریعت نے اسے ممنوع قرار دیا ہے، تاہم عقل اس کی ممانعت کا ادراک نہیں کر سکتا۔

پھر قبیح لعینہ شرعاً کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ قبیح لعدم الاہلیۃ ۲۔ قبیح لعدم المحلیۃ

ا۔ قبیح لعدم الاہلیۃ کا مفہوم:

هُوَ مَا نَهَى عَنْه الشَّرْعُ لِعَدَمِ أَهْلِيَّةِ الْفَاعِلِ لَهُ.

---

[1] توضیح تلویح:۱/۴۱۵۔

قبیح بناء بر عدم اہلیت وہ قبیح شرعی ہے جس کو شریعت نے عدمِ اہلیت کی وجہ سے قبیح بتلایا ہو، جیسے: ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنا۔ نماز ایک پسندیدہ عمل ہے، عقل ہر حال میں اسے اچھا ہی سمجھتی ہے، اس لیے کہ اس میں محسن حقیقی کی تسبیح و تحمید اور شکر گذاری ہے، لیکن اس حال میں شریعت نے اسے قبیح قرار دیا کہ ناپاک آدمی نماز کی ادائیگی کا اہل نہیں۔

۲۔ قبیح لعدم المحلیۃ کا مفہوم:

هُوَ مَا نَهَى عَنْه الشَّرْعُ لِعَدمِ مَحَلِيَّةِ الشَّيْءِ لِلتَّصَرفِ الْمَقْصُوْدِ.

قبیح بر بناء عدم محلیت وہ قبیح شرعی ہے جس کو شریعت نے کسی عمل کا محل نہ ہونے کی وجہ سے قبیح بتایا ہو، جیسے: آزاد کی خرید و فروخت، مردار کی بیع اور خون و شراب کو بیچنا۔ بظاہر ان چیزوں کی خرید و فروخت میں کوئی قباحت نہیں، لیکن شریعت نے ان چیزوں کی بیع کو ممنوع کہا ہے، کیونکہ یہ اشیاء خرید و فروخت کا محل نہیں۔

۲۔ قبیح لغیرہ کی تعریف:

هُوَ مَا لَا يَكُوْنُ قَبِيْحاً لِذَاتِه، بَلْ لِأَجْلِ شَيْءٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ.

قبیح لغیرہ وہ منہی عنہ ہے جس میں قباحت اس کی ذات میں نہ ہو، بلکہ غیر کی وجہ سے آئی ہو۔ یعنی اس میں قبح خود اس کے ذاتی کسی وصف کی وجہ سے نہ ہو، بلکہ اس کیساتھ تعلق رکھنے والی کسی چیز کی وجہ سے اسے قبیح قرار دیا گیا ہو۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قبیح لغیرہ مجاوراً (ب)۔ قبیح لغیرہ وصفاً

(الف)۔ قبیح لغیرہ مجاوراً کی تعریف:

هُوَ مَا يَكُوْنُ الْقَبِيْحُ فِيْهِ مُجَاوَراً لِلْمَنْهِيْ عَنْهُ فِيْ بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَ مُنْفَكاً عَنْه فِيْ بَعْضٍ آخَرَ.

قبیح لغیرہ مجاوراً اس کو کہتے ہیں کہ منہی عنہ میں جس غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر منہی عنہ کے لیے وصفِ لازم نہ ہو، بلکہ اس کیساتھ مجاور اور متعلق ہو، اور وہ غیر منہی عنہ کیساتھ جمع بھی ہو، اور کبھی جدا بھی ہو، جیسے: جمعہ کی اذان کے وقت بیع کرنا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا اور حالتِ حیض میں وطی کرنا۔ [1]

---

[1] اذانِ جمعہ کے وقت بیع فی نفسہ مشروع ہے، اس میں قباحت سعی والی الجمعہ میں خلل کی وجہ سے آئی اور خلل جس کی وجہ سے قباحت آئی، یہ بیع کا لازمی وصف نہیں ہے، بلکہ اس کا مجاور ہے، کبھی بیع کیساتھ جمع بھی ہوتا ہے اور الگ بھی ہو سکتا ہے، جیسے بائع مشتری نے چلتے ہوئے بیع کی تو سعی بھی ہوتی اور بیع بھی ہوئی۔ اسی طرح ارض مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا۔ فی نفسہ مشروع ہے اس میں قباحت آئی کی ملک کو مشغول کرنے سے اور ملکِ غیر کو مشغول کرنا ایسا امر ہے جو نماز سے جدا ہو سکتا ہے، جیسے اپنی ملکیت کی زمین میں نماز پڑھے، غیر کی ملک میں رہائش اختیار کرے تو غیر کی ملک کو مشغول کرنا ہے اور نماز نہیں ہے، غرض یہ دونوں جدا ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح حالتِ حیض میں وطی کرنا فی نفسہ منکوحہ ہونے کی وجہ سے مشروع ہے، البتہ اس میں قباحت اذی کی وجہ سے آئی ہے اور اذی ایسا امر ہے جو وطی سے جدا بھی ہو سکتا ہے، جیسے پاکی کی حالت میں وطی کرے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ نہی کے بعد فعل منہی عنہ صحیح اور مشروع باقی رہتا ہے، البتہ غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے اس لیے اس کا کرنا مکروہ ہوتا ہے، لہٰذا جمعہ کی اذان کے وقت بیع کی تو بیع صحیح ہوگی اور ملک ثابت ہو جائے گا، مغصوبہ زمین میں نماز پڑھی تو نماز صحیح ہو جائے گی اور حالتِ حیض میں وطی کی تو واطی کا محصن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(ب)۔ قبیح لغیرہ وصفاً کی تعریف:

هُوَ مَا يَكُوْنُ الْقَبِيْحُ وَصْفاً لَازِماً لِلْمَنْهِيْ عَنْهُ غَيْرَ مُنْفَكٍ عَنْهُ.

قبیح لغیرہ وصفاً اس کو کہتے ہیں کہ جس غیر کی وجہ سے منہی عنہ میں قباحت آئی ہو وہ غیر منہی عنہ کا وصفِ لازم ہو۔ اس سے کبھی جدا نہ ہو سکے، جیسے بیع فاسد اور یوم النحر کا روزہ[1]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ قباحت کے اتصال کی وجہ سے منہی عنہ فاسد ہوگا جب کہ قبیح لغیرہ مجاوراً میں منہی عنہ مکروہ تھا۔[2]

۳۔ افعال ممنوعہ:

تمام افعال کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ افعال حسیہ (ب)۔ افعالِ شرعیہ

(الف)۔ افعال حسیہ کی تعریف:

هِيَ مَا يَكُوْنُ مَعَانِيْهَا الْمَعْلُوْمَةُ قَبْلَ الشَّرعِ بَاقِيَةٌ عَلَى حَالِهَا لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرعِ.

افعالِ حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں کہ شریعت سے پہلے ان کے جو معانی تھے وہی بدستور باقی ہوں، شریعت نے ان میں کوئی تغیر نہ کیا ہو، جیسے: قتل، زنا اور شراب نوشی، ان کے معانی وماہیت جو شریعت سے پہلے تھے نزولِ تحریم کے بعد برقرار ہیں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ افعال حسیہ پر جب نہی وارد ہوگی تو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف کا قائم ہو، جیسے: حالت حیض میں وطی کرنا، وطی کے فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ پر محمول ہے، کیونکہ یہاں قرینہ (قُلْ هُوَ أَذًى) موجود ہے، یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ ممانعت اذی کی وجہ سے ہے۔

---

[1] بیع فاسد، جیسے غلام کو شراب کے بدلہ بیچنا تو یہ بیع فی نفسہ قبیح نہیں ہے، کیونکہ ایجاب وقبول موجود ہے، بائع اور مشتری بیع کے اہل ہیں اور مبیع (غلام) مالِ متقوم ہے، لیکن اس میں قباحت شراب کو ثمن بنانے کی وجہ سے آئی ہے اور شراب مسلمان کے لیے حرام ہے، اس میں قباحت ثمن کی وجہ سے آئی ہے اور ثمن ایسی چیز ہے جو بیع کے لیے وصفِ لازم ہے، بیع سے ثمن کبھی جدا نہیں ہوتا، اسی وجہ سے بیع فاسد ہوگی۔ یوم النحر کا روزہ فی نفسہ قبیح نہیں ہے اس میں قباحت اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض کی وجہ سے آئی ہے، کیونکہ عید کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہمانی کا دن ہے، تو اعراضِ ضیافت ایسا امر ہے جو یوم النحر کے روزہ کے لیے وصفِ لازم ہے۔

[2] اس لیے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے قبح آیا ہے وہ منہی عنہ کا وصفِ لازم ہے، اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا، برخلاف قبیح لغیرہ مجاوراً کہ اس میں وہ وصف جس کی وجہ سے قباحت آئی ہے، کبھی منہی عنہ سے جدا بھی ہو جاتا ہے، اس لیے دونوں کے حکم میں فرق ہے کہ قبیح لغیرہ مجاوراً میں منہی عنہ مکروہ ہے اور قبیح لغیرہ وصفاً میں منہی عنہ فاسد ہے۔ (حسامی:۱۰۸، نورالانوار:۱۷۰)۔

(ب)۔ افعالِ شرعیہ کی تعریف:

هِيَ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْأَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِالشَّرع.

افعال شرعیہ سے مرادوہ افعال ہیں جن کے معانی ورودِ شریعت کے بعد متغیر ہوگئے ہوں، جیسے روزہ، نماز، بیع وغیرہ کہ ورودِ شرع کے بعد ان کے معانی اصلیہ میں تغیر ہوگیا، جیسے نماز دعا کے معنی میں تھا، ورود شرع کے بعد مخصوص ہیئت کیساتھ عبادت کا نام ہے، روزہ مطلق امساک کا نام تھا، شریعت نے اس میں اضافہ کردیا کہ روزہ کھانے، پینے اور جماع سے طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک روکنے کا نام ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر نہی وارد ہوگی تو وہ قبیح لغیرہ پر محمول ہوگی الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف قائم ہو، جیسے: مضامین وملاقیح کی بیع، یہ باوجود فعل شرعی ہونے کے قبیح لعینہ ہے اور دلیل یہ ہے کہ مبیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع شرعاً باطل ہے۔

امام شافعیؒ افعال حسیہ اورافعالِ شرعیہ دونوں میں نہی کو قبیح لعینہ پر محمول کرتے ہیں، لہذا ان کے نزدیک زنا، شراب نوشی، یوم النحر کا روزہ سب کی حرمت برابر ہے، البتہ اگر کوئی دلیل اس کے خلاف قائم ہوجائے تو امام شافعیؒ بھی قبیح لغیرہ پر نہی کو محمول کرتے ہیں۔ (۱)

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: قبیح وضعی وہ ہے جس کی قباحت بغیر شریعت کے بتلائے معلوم ہو، جیسے کفر وشرک۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا ادراک عقل نہ کرسکے، بلکہ شریعت نے اس کو قبیح بتلایا ہو، جیسے بغیر وضوء کے نماز پڑھنا۔

قاعدہ نمبر ۲: منہی عنہ کی ذات کا قبیح ہونا دو حال سے خالی نہیں، ایک یہ کہ اس کے تمام اجزاء قبیح ہوں گے اس کو قبیح لذاتہ کہتے ہیں، دوسرے یہ کہ بعض اجزاء قبیح ہوں، اس کو قبیح لجزئہ کہتے ہیں، ان دونوں کا حکم ایک ہے، دونوں کو قبیح لعینہ کہتے ہیں۔ (۲)

قاعدہ نمبر ۳: قبیح لغیرہ وضعاً کو قبیح لغیرہ باعتبار وصف اور قبیح لغیرہ وصفاً کو قبیح لغیرہ باعتبار جمع بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۴: بعض اصولیین قبیح لغیرہ وضعاً کو قبیح بربناء خارج لازم اور قبیح لغیرہ وصفاً کو قبیح بربناء خارج غیر لازم بھی کہتے ہیں۔ (۳)

قاعدہ نمبر ۵: قبیح لغیرہ وضعاًاور قبیح لغیرہ وصفاً دونوں میں ممانعت کراہیت تحریمیہ کے درجے کی ہوتی ہے، البتہ پہلی میں کراہت کیساتھ فساد کا حکم لگتا ہے اور دوسری میں صرف کراہت کا حکم ہوتا ہے، اسی لیے

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: حسامی:۱۰۹، نورالانوار:۷۴۔

(۲) جامع الاصول:۲۶۷۔

(۳) ہامش اصول الفقہ:۱۰۳۔

پہلی قسم کو فقہاء فاسد اور دوسری قسم کو مکروہ کہتے ہیں اور قبیح لعینہ کی صورتوں کا باطل کہتے ہیں۔[۱]

قاعدہ نمبر ۶: افعال حسیہ کو وجود شریعت پر موقوف نہیں، البتہ حکم شریعت پر موقوف ہے اور تصرفاتِ شرعیہ کا وجود ہی شرع پر موقوف ہے۔

قاعدہ نمبر ۷: کبھی فقہاء ممنوع طریقے پر کسی کام کے کرنے پر فساد کا حکم لگاتے ہیں اور اس کے مقابلے میں صحت کی تعبیر استعمال کرتے ہیں، یہ دونوں تعبیرات عبادات کے حق میں بھی استعمال ہوتی ہیں اور معاملات کے حق میں بھی اور دونوں کے اعتبار سے فقہاء ان دونوں لفظوں مفہوم میں فرق کرتے ہیں:

عبادات کے حق میں صحت یہ ہے کہ کسی عبادت کا اس طور پر کرنا کہ اس کا مطالبہ ذمہ سے ساقط ہو جائے اور فساد یہ ہے کہ کسی عبادت کو اس طور پر انجام دینا کہ مطالبہ ذمہ سے ساقط نہ ہو۔ اور معاملات کے حق میں صحت یہ ہے کہ کسی معاملے کا اس طور پر کرنا کہ اس سے مقصود حکم اس پر مرتب ہو۔ اور فساد کی دو شقیں ہیں، ایک کو فسادِ محض اور دوسری کو بطلان سے تعبیر کرتے ہیں۔ فسادِ محض یہ ہے کہ کسی معاملے کا اس طور پر کرنا کہ اصل کے اعتبار سے منعقد اور وصف کے اعتبار سے غیر منعقد ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ قباحت و گناہ کے باوجود مفیدِ حکم ہے، قبیح لغیرہ کی پہلی دونوں صورتوں میں اسی قسم کا فساد پایا جاتا ہے۔ اور بطلان یہ ہے کہ معاملے کا اس طور پر کرنا کہ اصل یا وصف کسی اعتبار سے منعقد ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ کسی اعتبار سے مفید نہ ہو نا بلکہ موجبِ گناہ ہے۔ قبیح لعینہ کی صورتیں اس کے تحت آتی ہیں، جیسے: آزاد آدمی یا شراب کو بیچنا۔ فقہاء قسم اول کے معاملات کو عموماً فاسد اور دوم کے معاملات کو عموماً باطل کا عنوان دیتے ہیں اور عبادات میں فساد و بطلان کے درمیان عموماً فرق نہیں کرتے، نماز کے فاسد و باطل اور نکاح کے فاسد و باطل ہونے کا ایک ہی مفہوم ہے۔[۲]

۵۔ تمرین:

(الف)۔ قبیح لعینہ کی تعریف بمع اقسام بیان کریں۔

(ب)۔ قبیح لغیرہ کی تعریف اور اس کی اقسام قبیح لغیرہ مجاوراً اور قبیح لغیرہ وصفاً کی تعریف کریں۔

(ج)۔ افعال ممنوعہ کی کتنی قسمیں ہیں؟ وضاحت کریں۔

(د)۔ درج مثالوں میں قبیح لعینہ، قبیح لغیرہ اور ان کی اقسام کی نشاندہی کریں۔ نیز اصولی تطبیق کریں۔

لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى. لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ. لَا تُشْرِكْ بِاللهِ. وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ. وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ. وَلَا

---

(۱) اصول الفقہ: ۱۰۴۔

(۲) توضیح تلویح: ۱/ ۲۲۰، ۲۱۹، اصول الفقہ: ۱۰۸۔

تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ. لا تجلس بين رجلين إلا بإذنهما. لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها. لا يَبُولَنَّ أحدُكُمْ فِي الماءِ الدائم، ثم يَغتَسِلْ فِيهِ. لا تمنعُوا نساءكم المساجدَ. لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين. لا تَسُبُّوا الأمواتَ؛ فإنهم قد أفضَوا إلى ما قدَّمُوا. لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء. لا تتخذوا بيوتكم قبورا صلوا فيها. لا تتركوا النار فى بيوتكم حين تنامون. لا تجادلوا فى القرآن فإن جدالا فيه كفر. لا تحقرن من المعروف شيئا.

ایک حل شدہ مثال:

⊙" لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى":

مرحلہ اولیٰ: مایتعلق بالکلمہ:

"لَا تَقْرَبُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنیٰ معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنیٰ: اس لیے کہ لفظ متعین معنیٰ ووصف کے لیے موضوع ہے...... نہی: اس لیے کہ عدم مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء ہے...... "الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى" منہی عنہ قبیح لغیرہ: اس لیے کہ غیر کی وجہ سے قبیح ہے...... قبیح لغیرہ مجاوراً: اس لیے کہ منہی عنہ میں جس غیر کی وجہ سے قباحت آئی ہے وہ غیر منہی عنہ کے لیے وصفِ لازم نہیں۔

فصلِ چہاردہم: عام کا بیان

۱۔ عام کی تعریف:

عام لغت میں ایسی چیز یا فرد کو کہتے ہیں جو اسی قسم کی متعدد چیزوں یا افراد پر مشتمل ہو اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ اللفظُ الْمُستَغْرَقُ لِجَمِيْعِ مَا يَصْلِحُ لَه بِحَسْبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ حَصْرٍ./ هُوَ لَفْظٌ يَشْمِلُ جَمْعاً مِنْ الْأَفْرادِ إِمَّا لَفْظاً وَإِمَّا مَعْناً.

عام وہ لفظ ہے جو ایک معنی و مفہوم کے غیر محصور افراد کے لیے ایک ہی مرتبہ میں وضع کیا گیا ہو، یعنی جو کثیر و غیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہو،[1] جیسے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ." (البقرۃ:۲۲۸)۔ اس میں "الْمُطَلَّقَاتُ" کا لفظ وضع کے اعتبار سے عام ہے اس میں تمام مطلقہ عورتیں داخل ہیں۔ اور اسی طرح "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (المائدۃ:۳۸) میں "السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ" وضع کے اعتبار سے سرقہ کی صفت سے متصف تمام افراد پر دلالت کرتا ہے جس پر بھی یہ لفظ صادق آئے گا وہ قطع ید کا مستحق ہو گا۔

۲۔ ادواتِ عموم:

ہر وہ لفظ جس سے عموم کا معنی مفہوم ہوتا ہو وہ اداتِ عموم ہے، یہ متعدد الفاظ ہیں، چند مشہور یہ ہیں:

۱۔ وہ مفرد جس پر الف لام استغراقی داخل ہو، جیسے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" (المائدۃ:۳۸)، "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا." (النور:۲) اور "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا." (البقرۃ:۲۷۵) پہلی آیت میں "السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ"، دوسری آیت میں "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي" اور تیسری آیت میں "الْبَيْعَ، الرِّبَا" مفرد الفاظ ہیں اور ان پر الف لام استغراقی داخل ہے ان میں عموم ہے اور یہ ان تمام افراد کو شامل ہیں جن پر یہ لفظ صادق آتے ہوں۔

۲۔ وہ لفظ جس پر الف لام داخل ہو اور وہ استغراق کے معنی میں ہو، جیسے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ." (البقرۃ:۲۲۸) اور "إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ." (النساء

[1] مذکورہ تعریف میں ایک ہی معنی و مفہوم کے افراد کی قید سے ایک جنس و نوع کے افراد مراد ہیں اور یہ قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ عام کے معنی بھی ایک ہوتے ہیں، جیسے خاص کے معنی ایک ہوتے ہیں۔ البتہ فرق وضع میں افراد کے لحاظ و عدم لحاظ کا ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عام کے غیر محصور افراد کے مجموعہ ہونے کی اصولی دو صورتیں ہیں: اول: لفظ کا باعتبار صیغہ عموم کا مقتضی ہونا، یعنی اس کا صیغہ وصورت ہی عموم و جماعت کے لیے ہو، جیسے تمام الفاظِ جمع۔ دوم: لفظ کے معنی کا عام ہونا، اگرچہ صیغہ جماعت کے لیے نہ ہو، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں: اول: معنی موضوع لہ کا پوری جماعت پر صادق ہو جانا، جیسے "مَن و مَا" کہ ان کا مصداق ایک فرد بھی ہو سکتا ہے اور ہر ایک بھی۔ دوم: جماعت پر اطلاق کے لیے وضع کیا جانا جیسے "قوم، رھط،" وغیرہ۔ وہ الفاظ جن کو تین اور اس سے زائد افراد کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ (ہامش اصول الفقہ:۱۱۲)

:۱۴۵)وغیرہ۔ یہاں "المُطَلَّقَاتُ "اور"المُنَافِقِينَ "دونوں جمع ہیں اوران پر الف لام جنسی داخل ہے جو استغراق کا معنی دے رہاہے،اس لیے آیت کے عموم میں ہر منافق اور ہر مطلقہ (طلاق یافتہ عورت) شامل ہے۔

۳۔ اسماء،اجناس: اسم جنس سے مراد وہ اسم ہے جس کا اس لفظ سے واحد نہ ہو، جیسے حیوان، پانی، مٹی (مادہ حیوان میں کوئی ایسالفظ نہیں ہے جو صرف ایک حیوان پر دلالت کرتا ہو) جب ان پر الف لام جنسی داخل ہو تو عموم مراد ہوتا ہے، جیسے: "«إِنَّ المَاءَ طَهُورٌ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ»"[1]، یہاں "المَاءَ"پر الف لام جنس کا داخل ہے اس لفظ کے عموم میں ہر قسم کا پانی داخل ہے۔

۴۔ وہ مفرد یا جمع جو معرفہ کی طرف مضاف ہو اور اضافت استغراق کے لیے ہو، جیسے: "يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ. "(النساء:۱۱)۔اور" حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ. "(النساء:۲۳)۔یہاں جمع کی اضافت اسم ضمیر کی طرف ہے اس لیے ان کا مفہوم عام ہے، جمع خواہ مذکر سالم ہو، یا مؤنث سالم ہو یا جمع مکسر ہو یہ سب ادوات عموم ہیں۔

۵۔ ایسا مفرد لفظ جو اضافت سے معرفہ بنا ہو، جیسے: "وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ. "(البقرۃ: ۲۳۱)۔اس میں لفظ "نِعْمَتَ "مفرد ہے جو اضافت سے معرفہ بنا ہے اس سے ہر قسم کی نعمتیں مراد ہیں۔

۶۔ اسمائے موصولہ: جیسے: "وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ المَحِيضِ. "(الطلاق:۴)، "الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ. "(البقرۃ:۲۷۵)اور" وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ. "(النساء:۲۴)وغیرہ۔پہلی آیت میں "اللَّائِي "عام ہے ہر عورت کو شامل ہے جس کا حیض ختم ہو چکا ہو۔ دوسری آیت میں "الَّذِينَ "عام ہے ہر سود خور کو شامل ہے اور تیسری آیت میں "مَا "عام ہے ان تمام خواتین کو شامل ہے جو ان کی محرمات کی فہرست سے خارج ہیں جن کا ذکر اس سے قبل آیت "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ. " (النساء:۲۳) میں ہوا ہے۔

۷۔ اسمائے شرط، جیسے: "مَن"، "مَا" اور "این"، جیسے: "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ. "(البقرۃ:۱۸۵)، اس میں لفظ "مَنْ "عام ہے، "وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ. "(البقرۃ: ۱۹۷)، اس میں "مَا" عام ہے اور "أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ المَوْتُ. "(النساء:۷۸) اس میں "أَيْنَمَا "عام ہے ہر کسی کو شامل ہے۔

۸۔ نکرہ فی سیاق النفی، یا نکرہ فی سیاق النہی، جیسے: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ. "(البقرۃ:۲۵۶)، "فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الحَجِّ. "(البقرۃ:۱۹۷)، "لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ. "(البقرۃ:۲۳۶)اور" وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا. "(التوبہ: ۸۴)، اول الذکر تینوں آیتوں میں نکرہ نفی کے سیاق میں واقع ہے اور آخری آیت میں نکرہ نہی کے سیاق میں واقع ہے اور دونوں جگہوں میں مفید عموم ہے۔

۹۔ نکرہ موصوفہ، جیسے: "وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ. "(البقرۃ:۲۲۱)اور

---

[1] سنن الترمذی:۱/۹۵، رقم:۶۶، سنن ابی داوٗد:۱/۱۷، رقم:۶۶۔

"وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ." (البقرة:۲۲۱)۔ مذکورہ تمام آیات میں نکرہ موصوفہ عموم کا فائدہ دے رہا ہے۔

۱۰۔ ادواتِ استفہام، جیسے: "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا." (البقرة:۲۴۵) اور "فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ." (الملک:۳۰)۔ ان دونوں آیتوں میں "مَنْ" استفہامیہ عموم کے لیے ہے۔

۱۱۔ لفظ "کل" اور "جمیع"[۱] جس اسم کی طرف مضاف ہوں اس میں عموم پیدا کرتے ہیں، جیسے: "كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ." (اٰل عمران:۱۸۵) یہاں لفظ "کل" عام ہے۔

۱۲۔ وہ تمام اسماء جن میں تعمیم کا معنی ہو وہ ادوات عموم کہلاتے ہیں، جیسے: "معشر، معاشر، كافة، عامة، سائزة، قاطبة، جماعة، رهط، قوم، جمع، أجمعون" وغیرہ۔[۲]

۳۔ عام کا حکم:

اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خاص کی اپنے معنی پر دلالت قطعی ہے، لیکن عام کی دلالت میں اختلاف ہے، شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور بعض احناف مثلاً ابو منصور ماتریدیؒ کا مذہب یہ ہے کہ عام کی اپنے تمام افراد پر دلالت ظنی ہے، اس لیے عام پر عمل تو واجب ہو گا، لیکن اعتقاد ضروری نہیں۔

جمہور احناف کے نزدیک خاص کی طرح عام بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتا ہے، یعنی جس طرح خاص کی دلالت اپنے مدلول پر قطعی ہوتی ہے تو اسی طرح عام بھی اپنے مدلول پر قطعی طور پر دلالت کرتا ہے[۳]، اس لیے کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد کے ذریعے درست نہیں، لیکن جمہور کے نزدیک عام کی دلالت اپنے معنی پر ظنی ہوتی ہے تو اس لیے اس کی تخصیص خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔[۴]

---

(۱) علامہ سرخسیؒ نے لفظ "کل" اور "جمیع" کے عموم میں فرق کیا ہے کہ "کل" سے مراد یہ ہے کہ ہر فرد مستقل حیثیت سے اس میں شامل ہو، جب کہ "جمیع" سے مراد یہ ہے کہ اجتماعی طور پر سب افراد اس میں آجائیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں: "لفظ "جمیع" احاطہ کرنے میں "کل" کی طرح ہے، لیکن یہاں ہر فرد مستقل حیثیت سے نہیں ہو گا، بلکہ اجتماعی طور پر تمام افراد اس میں شامل ہیں، مثلاً اگر ایک کمانڈر کہتا ہے کہ "تم میں سے وہ تمام لوگ جو قلعہ میں پہلے داخل ہوں گے ان کے لیے اتنا انعام ہے" دس افراد اکٹھے داخل ہو گئے تو وہ ایک ہی انعام کے مستحق ہوں گے، کیونکہ "جمیع" کا لفظ علی سبیل الاجتماع احاطہ کرتا ہے اور یہ دس افراد دیگر کے مقابلہ میں پہلے داخل ہونے والے ہیں۔ اس کے برعکس لفظ "کل" افراد کا احاطہ کرتا ہے اور اگر ایک کمانڈر نے کہا: "کل من دخل" (یعنی ہر وہ شخص جو قلعہ میں پہلے داخل ہو گیا۔) تو ہر وہ شخص جس نے دیگر لوگوں کے مقابلہ میں داخل ہونے میں سبقت حاصل کر لی ہے منفرد کی طرح ہے۔" (اصول السرخسي:۱/۱۵۸)

(۲) فواتح الرحموت:۱/۲۶۰، توضیح:۱۲۶،۱۲۸، جامع الاصول:۳۰۷۴، اصول الفقہ:۱۱۴،۱۱۳۔

(۳) قطعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں کسی دلیل کی بنیاد پر دوسرے معنی کا احتمال پیدا نہ ہو، مطلقاً احتمال کی نفی مراد نہیں ہے اور اگر کسی دلیل کے بغیر کسی دوسرے معنی کا احتمال پیدا بھی ہوتا ہے تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ایسا احتمال جس کی بنیاد کسی دلیل پر نہ ہو وہ معتبر نہیں ہے، البتہ جمہور احناف کے نزدیک عام کی دلالت اس وقت تک قطعی ہو گی جب تک اس میں سے بعض افراد کی تخصیص نہ ہوئی ہو۔ ہاں! اگر بعض افراد کی تخصیص ہو گئی ہے تو پھر بقیہ افراد کی دلالت ظنی ہو گی قطعی نہیں ہو گی۔

(۴) جمہور کی دلیل یہ ہے کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور یہ احتمال دلیل کی بنیاد پر ہے اور وہ دلیل یہ ہے کہ عام میں تخصیص بہت زیادہ ہے، بلکہ قاعدہ یہ ہے: "مامن عام الا وقد خص منه البعض"۔ کوئی عام تخصیص سے خالی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام سے تخصیص کا احتمال دور کرنے کے لیے =

۴۔ عام اور مطلق میں فرق:

عام اور مطلق میں فرق یہ ہے کہ عام کا عموم شمولی اور مطلق کا عموم بدلی ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ عام بیک وقت اپنے تمام افراد کے لیے استعمال ہوتا ہے اور مطلق کا اطلاق اپنے افراد میں سے کسی ایک غیر متعین پر ہوتا ہے، اس لیے ایک کے بجائے دوسرا بطور بدل دوسرے کی جگہ مراد ہوتا ہے، جیسے تحریر رقبہ میں "رقبہ" مطلق ہے عام نہیں، اس لیے کہ اس سے کوئی ایک فرد مراد ہے اور لفظ "رقاب" عام ہے کہ اس سے تمام افراد مراد ہیں۔[1]

۵۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: وہ لفظ جو ایک ہو اور ایک ہی اعتبار سے دو یا دو سے زائد چیزوں پر دلالت کرے عام کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: وہ لفظ جو متعدد اشیاء پر دلالت ایک ایسی خصوصیت کے اعتبار سے کرے جس میں یہ سب اشیاء شریک ہوں اور یہ دلالت یوں ہو کہ ایک بار لفظ بولنے سے یہ سب اشیاء ذہن میں آجائیں۔

قاعدہ نمبر ۳: الف لام استغراقی مفید عموم ہوتا ہے اور الف لام عہدی اور جنسی عموم کا فائدہ نہیں دیتا[2]۔

قاعدہ نمبر ۴: عام ایسا لفظ ہے جس کی لغت میں ایک وضع ہو، متعدد نہ ہوں تاکہ اس کے مفہوم کے تمام افراد اس میں شامل ہو جائیں، یعنی وہ تمام افراد جن پر اس کا مفہوم صادق آتا ہو، اس میں شامل ہوں اور وہ لفظ افراد کی معین تعداد نہ بتلاتا ہو، اگرچہ خارج میں اور فی الواقع ان کی تعداد معین ہو، جیسے لفظ "سموات" اور "علماء البلد"۔ چنانچہ لفظ "رجال" عام ہے، کیونکہ لغت میں اس کو ایک ہی وضع سے اس کا مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔ یہ اپنے مفہوم میں ان تمام افراد کی شمولیت کو بتلاتا ہے جن پر اس لفظ کے یہ معنی صادق آتے ہیں اور یہ ایک ہی بار، یا ایک ہی وقت میں ان سب کو مجموعی طور پر بتلاتا ہے۔[3]

قاعدہ نمبر ۵: عام کی تعریف میں یہ چار قیود ملحوظ ہیں:۔ (۱)۔ اپنے جیسے افراد پر محیط ہو۔ (۲)۔ اپنے اس خاص مفہوم کو ادا کرنے کے لیے لغت میں اس لفظ کو بنایا گیا ہو جس کو وضع کہتے ہیں۔ (۳)۔ اپنے تمام افراد کو ایک ہی

= "کل" اور "اجمعین" سے تاکید پیدا کی جاتی ہے اگر تخصیص کا احتمال نہ ہوتا تو تاکید کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ جب کوئی لفظ کسی معنی کے لیے وضع کیا جاتا ہے اور یہ لفظ مطلق بولا جائے گا تو اس کا وہی معنی مراد لینا ضروری ہوگا اور وہی معنی ثابت ہوگا جس کے لیے یہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ ہاں! اگر اس معنی کے خلاف دلیل آجائے تو پھر دوسرا معنی لیا جاسکتا ہے، چونکہ عام کو بھی عموم کے لیے وضع کیا گیا ہے، اس لیے جب تک خصوص کی دلیل نہ ہو تو عام مفہوم مراد لینا ضروری اور قطعی ہوگا، جس طرح کہ خاص سے اس وقت تک قطعی معنی ہی مراد لیا جاتا ہے جب تک مجازی معنی پر کوئی دلیل نہ ہو۔ اور عام میں تخصیص کا احتمال ایسا احتمال ہے جو بلا دلیل ہے اس لیے یہ احتمال قطعیت کے منافی نہیں۔ جس طرح کہ خاص میں مجاز کا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہے۔ (تلویح: ۱/ ۴۰)۔

(۱) اصول الفقہ: ۱۱۲۔

(۲) توضیح تلویح: ۱۰۵۔

(۳) جامع الاصول: ۲/ ۷۴۔

بار، یا ایک ہی وقت میں بتلاتا ہو۔ (۴)۔ افراد کی کوئی معین تعداد نہ بتلاتا ہو۔

قاعدہ نمبر۶: نکرہ فی سیاق الاثبات عموم کا فائدہ نہیں دیتا، جیسے "إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً." "(البقرة :۶۷)اس آیت میں لفظ "بَقَرَةً" نکرہ ہے جو مفید عموم نہیں۔ لیکن اگر کوئی قرینہ موجود ہو تو مفید عموم ہو گا، جیسے:"لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَّعُونَ." "(یس:۵۷)،اس میں "فَاكِهَةٌ" تمام قسم کے میوہ جات کو شامل ہے اوراس پر قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالی اپنے بندوں پر اپنی مختلف نعمتوں کا احسان جتلا رہا ہے۔[۱]

قاعدہ نمبر۷:"کل "کا مضاف الیہ اسم نکرہ بھی ہوتا ہے اور معرفہ بھی،اگر نکرہ مفرد مضاف الیہ ہو تو عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے، یعنی مضاف الیہ کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہے،جیسے:"کل عبد" سے تمام غلام مراد ہیں اوراگر مفرد معرفہ ہو تو عموم اجزاء کا فائدہ دیتا ہے یعنی مضاف الیہ کے تمام اجزاء پر دلالت کرتا ہے، جیسے "کل العبد" کہ اس سے غلام کے بدن کے تمام اجزاء واعضاء مراد ہوتے ہیں۔[۲]

۶۔ تمرین:

(الف)۔عام کی تعریف اوراس کا حکم بیان کریں۔

(ب)۔ ادواتِ عموم کون کون سے ہیں؟ تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ج)۔عام اور مطلق میں کیا فرق ہے؟

درج ذیل مثالوں میں عام کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ. إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ. لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ. خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً. إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ. إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا. مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ. وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ. وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ. وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ. وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ. وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللّٰهِ. هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا. كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته. من قتل دون ماله فهو شهيد. كلكم بنو آدم. كل نعيم زائل إلا نعيم أهل الجنة. من قال إنى عالم فهو جاهل. كل

---

[۱] جامع الاصول:۷۷۔۴۔

[۲] نورالانوار:۷۶۔

مولود یولد علی الفطرة. من کان فی المسجد ینتظر الصلاة. کل مسکر خمر وکل مسکر حرام. من کان له إمام فقراءة الإمام له قراءة.

حل شدہ مثالیں:

⊙"كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ":

مرحلہ اولیٰ: مایتعلق بالکلمہ:

"امْرِئٍ" عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... "رَهِينٌ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ متعین معنی کے لیے موضوع ہے۔

⊙"إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ":

مرحلہ اولیٰ: مایتعلق بالکلمہ:

"اللهَ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص العین، خاص شخصی، خاص الفرد: اس لیے کہ معین مشخص ہے...... "الْمُحْسِنِينَ": عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

⊙"وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ":

"الْوَالِدَاتُ" عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... "يُرْضِعْنَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ متعین معنی کے لیے موضوع ہے...... "أَوْلَادَهُنَّ" عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... "حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ متعین معنی کے لیے موضوع ہے۔

فصلِ پانزدہم: عام کی اقسام وانواع

عام کی دو قسمیں ہیں:

۱۔عام محمول علی العموم ۲۔عام محمول علی الخصوص

۱۔عام محمول علی العموم (عام غیر مخصوص منہ البعض) کی تعریف:

هُوَ عَامٌ يَبْقَى عَلَى عُمُوْمِهِ بِدُوْنِ أَيِّ خُصُوْصٍ فِيْ مُرَادِه.

عام محمول علی العموم وہ عام ہے جو اپنے عموم پر محمول ہو اور اس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص نہ ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اپنے مدلول پر قطعی پر دال ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔عام محمول علی العموم قطعاً (ب)۔عام مطلق

(الف)۔عام محمول علی العموم قطعاً:

هُوَ عَامٌ يُحْمَلُ عَلَى الْعُمُوْمِ لِأَجْلِ قَرِيْنَةٍ مَّانِعَةٍ عَنِ التَّخْصِيصِ فِيْه.

وہ عام ہے جس کو تخصیص سے مانع کسی قرینے کی وجہ سے عموم پر محمول کیا جائے، جیسے: "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ." (الانبیاء:۳۰)۔ اس آیت میں ایک عام ضابطے کا بیان ہے کہ ہم نے ہر جاندار شئ کو پانی کے واسطے سے پیدا کیا ہے تو عام ضابطے کا بیان یہاں تخصیص سے مانع قرینہ ہے[1]۔

(ب)۔عام مطلق:

هُوَ الْعَامُ الْمَحْمُوْلُ عَلَى الْعُمُوْمِ لِعَدَمِ دَلِيْلٍ يَقْتَضِيْ تَخْصِيصُهُ.

وہ عام ہے جس کا عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو، جیسے: "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ." (المزمل:۲۰)۔ اس میں ایک عام بات کا ذکر ہے کہ جو کچھ ہو سکے نماز میں قرآن پڑھا کرو۔ اور تخصیص کی کوئی دلیل موجود نہیں، اس لیے عموم مراد ہے۔

عام کی ان دونوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں قسمیں عمل اور اعتقاد کے حق میں خاص کی مانند ہیں۔

۲۔عام محمول علی الخصوص (عام مخصوص منہ البعض) کی تعریف:

هُوَ عَامٌ يُخَصُّ بَعْضُ أَفْرَادِه عَنْ حُكْمِهِ الْمَذْكُوْرِ.

وہ عام ہے جس کے بعض افراد کو حکمِ مذکور سے خارج قرار دیا جائے، یعنی جس سے قطعی طور پر خاص مراد ہو اس لیے کہ اس بات کی دلیل موجود ہو کہ اس عام سے اس کے بعض افراد ہی مراد ہیں، نہ کہ تمام افراد، جیسے: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ" (البقرۃ:۴۳) اور "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ." (البقرۃ :۱۸۵)۔ یہاں "أَقِيمُوا"

---

[1] اصول الفقہ، اسدی:۱۱۴۔

اور" مَنْ" الفاظِ عموم ہیں، لیکن اسے بعض مکلفین مراد ہیں، ہر مکلف مراد نہیں، اس لیے کہ عقل کا تقاضا ہے کہ اس سے غیر مکلفین مستثنیٰ ہیں۔ اوراسی طرح" فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ. "(البقرۃ:۲۴) ہے کہ یہاں" النَّاسُ " سے بعض لوگ مراد ہیں، تمام لوگ مراد نہیں، اس کی دلیل یہ ہے:" إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ. "(الانبیاء:۱۰۱)۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔عام محمول علی الخصوص بناء بر قرینہ ۲۔عام محمول علی الخصوص بناء بر دلیل

۱۔عام محمول علی الخصوص بناء بر قرینہ کی تعریف:

هُوَ الْعَامُ الْمَخْصُوْصُ الَّذِى خُصَّ عَنْ حُكْمِهِ بَعْضُ أَفْرَادِهِ لِأَجْلِ قَرِيْنَةٍ مُقْتَضِيَّةٍ لِذَلِكَ.

وہ عام ہے جس کے بعض افراد کو کسی قرینے کی وجہ سے حکمِ مذکور سے خارج کیا گیا ہو، جیسے:" وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. "(ال عمران:۹۷) یہاں لفظِ" النَّاس "عام ہے، لیکن اس سے تمام مسلمان مراد نہیں، بلکہ قرینہ عقلیہ کی وجہ سے یہ لفظ خصوص پر محمول ہو گا اور اس سے بعض مکلفین مراد ہیں۔

اس کا حکم یہ ہے کہ قرینہ کی بناء پر جن بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے، قطعی طور پر اس پر عمل کیا جائے گا۔

۲۔عام محمول علی الخصوص بناء بر دلیل کی تعریف:

هُوَ عَامٌ يُخَصَّ عَنْ حُكْمِهِ بَعْضُ أَفْرَادِهِ لِأَجْلِ دَلِيْلٍ دَلَّ عَلَيْه.

وہ عام ہے جس کے بعض افراد کو کسی دلیل کی وجہ سے حکمِ مذکور سے خارج کیا گیا ہو، جیسے:" وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ. "(النساء:۲۴)۔اس سے پہلے جن عورتوں سے نکاح جائز نہیں، ان کا ذکر ہے، اب اس آیت میں ان کے علاوہ تمام عورتوں سے نکاح کی حلت کو بیان کیا گیا ہے، لیکن دیگر نصوص سے مزید کچھ عورتوں کا بھی استثناء ثابت ہے اس لیے یہ نص جس میں لفظ" ما" عام ہے خصوص پر محمول ہے جس دلیل دوسری نصوص ہیں۔

۳۔تخصیص کی تعریف:

هُوَ حَصْرُ الْعَامِ فِيْ بَعْضِ أَفْرَادِهِ لِأَجْلِ دَلِيْلٍ يَقْتَضِيْهِ.

تخصیص اس کو کہتے ہیں کہ کسی دلیل کی بناء پر عام کو اس کے بعض افراد میں منحصر کرنا۔ بالفاظِ دیگر کسی دلیل کی بناء پر عام کو اس کے معنی موضوع لہ یعنی عموم سے خصوص کی طرف پھیر دینا۔ مخصِص کے لیے شرط یہ ہے کہ مخصِص متصل مستقل ہو، جیسے: ایک شخص کہے:" یہ کتاب کسی کو نہ دینا اور زید کو دینا۔" اس میں" زید کو دینا" مخصص مستقل ہے[1]۔

---

[1] اس کی تفصیل یہ ہے کہ مخصص کے لیے دو شرطیں ہیں:

(الف)۔اتصال الدلیل المخصص: دلیلِ مخصِص اس عام سے متصل ہو جس کو وہ خاص قرار دے رہی ہو۔ =

یہ دونوں شرطیں اولین تخصیص کے لیے ہیں اور اگر کسی عام میں ان دونوں شرطوں کی جامع دلیل سے ایک مرتبہ تخصیص ہو جائے تو بعد کی تخصیصات کے لیے یہ شرطیں نہیں۔[۱]

یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ جن افراد کو نکالا جاتا ہے وہ کبھی معلوم و متعین ہوتے ہیں اور کبھی مجہول ہوتے ہیں، جیسے مثالِ مذکورہ میں اگر یوں کہا جائے: "کسی کو نہ دینا اور اپنی قوم کے ایک آدمی کو دے دینا"۔ تو یہاں قوم کا جو ایک آدمی نکالا گیا وہ مجہول ہے، متعین نہیں ہے اور اگر نام لے کر کہا جائے، جیسے پہلی مثال میں ہے تو نکالا جانے والا فرد معلوم و متعین ہوگا۔

۴۔ تخصیص کی حد:

تخصیص کی حقیقت یہ ہے کہ عام کے بعض افراد کو حکمِ مذکورہ سے خارج کر دیا جائے اور ایک عام میں دلائل کی بناء پر متعدد مرتبہ تخصیص کا عمل جاری ہو سکتا ہے، لیکن تخصیص کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تخصیص برابر جاری رہے حتیٰ کہ عام کے تحت ایک فرد بھی نہ رہے اس لیے کہ یہ نوبت آنے پر لفظِ عام مخصوص نہیں رہ جائے گا بلکہ متروک ہو جائے گا۔[۲]

۵۔ مُخصَّصات:

مُخصَّصات سے مراد وہ امور ہیں جن میں تخصیص ہوتی ہے اور وہ قرآن و حدیث کی نصوص و عبارات ہیں۔

۶۔ مُخصِّصات:

مُخصِّصات سے مراد امور باعثہ علی التخصیص ہیں، جو درج ذیل ہیں:

۱۔ قرآن مجید ۲۔ حدیثِ متواتر ۳۔ حدیثِ مشہور ۴۔ خبر واحد ۵۔ اجماعِ متواتر ۶۔ اجماعِ مشہور ۷۔ اجماعِ آحادی ۸۔ فعلِ رسول ۹۔ تقریرِ رسول ۱۰۔ قولِ صحابی ۱۱۔ فعلِ صحابی ۱۲۔ تقریرِ صحابی ۱۳۔ عرفِ عملی ۱۴۔ عرفِ قولی ۱۵۔ عقل و قیاس۔[۳]

= (ب)۔ استقلال الدليل المخصص: مخصِص مستقل ہو، یعنی وہ کلام جس میں عام مخصوص مذکور ہے، دلیلِ مخصِص اس کا جزء نہ ہو، خواہ کلام ہی نہ ہو، یا کلام ہو مگر مستقل جملے کی صورت میں ہو۔ جملے کے اجزاء کی حیثیت میں نہ ہو۔ جیسے ایک شخص کسی سے یوں کہے: "فلاں چیز کسی کو نہ دینا اور زید کو دینا"۔ اس میں دو جملے ہیں: پہلا جملہ "فلاں چیز کسی کو نہ دینا"۔ جس میں "کسی" عام لفظ ہے۔ دوسرا جملہ جو کہ پہلے سے ملا ہوا بھی ہے اور مستقل بھی۔ اس نے اس عام کو خاص کر دیا ہے اور زید کو حکم مذکور سے نکال دیا ہے، اگر دوسرا جملہ کچھ وقفے کے بعد کہا جائے تو یہ حیثیت نہیں ہو گی، جیسے اگر یوں کہا جائے: "کسی کو نہ دینا سوائے زید کے" تو یہ صورت بھی اصطلاحاً تخصیص نہیں کہلائے گی، اس لیے کہ "سوائے زید" کے پورا جملہ نہیں ہے۔

(۱) فواتح الرحموت: ۱/ ۳۴۹، نور الانوار: ۲۰۲۔

(۲) یعنی اس پر عمل کی کوئی صورت ہی باقی نہیں رہے گی اور یہ ممنوع و مذموم ہے کہ کسی حکم پر عمل بالکلیہ ترک کر دیا جائے، اس وجہ سے تخصیص کی ایک حد متعین ہے اور وہ یہ کہ تخصیص اس وقت تک ہوتی رہے گی جب تک نص متروک العمل نہ ہو۔ یعنی اس پر عمل ترک نہ ہو۔ اور اس عام کے تحت کم از کم ایک فرد باقی رہے اور اگر جمع نکرہ، جیسے "رجال، نساء"۔ یا ہم معنی جمع الفاظ ہوں، جیسے "رھط" اور "قوم" وغیرہ میں تخصیص ہو تو کم از کم تین افراد اس کے تحت رہ جائیں، تاکہ جمع کا کم از کم جو مصداق ہے وہ پایا جا سکے۔ (فواتح الرحموت: ۱/ ۳۰۶، توضیح: ۱۳۳، نور الانوار: ۸۲، اصول الفقہ: ۱۱۹)۔

(۳) فواتح الرحموت: ۱/ ۳۴۵۔

یہ امور ہر حال میں اور ہر عام کے لیے تخصیص کا باعث نہیں بنتے، بلکہ بعض عام قطعی ہوتا ہے اور بعض ظنی۔عام قطعی سے مراد وہ ہے جو قرآن مجید، یا مشہور و متواتر حدیث میں ہو، اور اس میں کوئی تخصیص نہ ہوئی ہو۔ اور عام ظنی وہ ہے جو مذکورہ صورتوں میں کسی صورت کے مطابق ہو، اور اس میں تخصیص ہو چکی ہو۔ نیز جس کا ذکر عام احادیث میں ہو۔

عام قطعی کی پہلی تخصیص کے لیے مُخصِّص کا قطعی ہونا ضروری ہے[1]۔

یہ بات یاد رکھیں کہ عام ظنی اور عام قطعی کی مزید تخصیصات کے لیے دلیلِ قطعی ہونا ضروری نہیں ہے، اس لیے مذکورہ تمام امور کے ذریعے تخصیص ہو سکتی ہے۔[2]

۷۔ مخصص کی اقسام:

مخصِّص کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ متصل (ب)۔ منفصل

(الف)۔ مخصِّص متصل کی تعریف:

هُوَ مَا لَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِه بَلْ يَكُوْنُ مَذْكُوْراً مَعَ الْعَامِ، وَيَتَعَلَّقُ مَعْنَاه بِالْلَفْظِ الذَّى قَبْلَهُ، وَيَكُوْنُ جُزْءاً مِنَ الْكَلَام الذَّى اشْتَمَلَ عَلَى الْلَفْظِ الْعَام.

مخصص متصل یہ ہے کہ فی نفسہ مکمل یعنی الگ نہ ہو، بلکہ عام کیساتھ ہی مذکور ہو، اور اس کا معنی پہلے والے لفظ کیساتھ ملا ہوا ہو۔ اور اس کلام کا حصہ ہو جو عام پر مشتمل ہو۔ پھر اس کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ وہ مستقل کلام جو عام سے ملا ہوا ہو۔ (ب)۔ وہ مستقل کلام جو عام سے علیحدہ ہو۔ (ج)۔ عقل (د)۔ عرف۔

(الف)۔ وہ مستقل کلام جو عام سے ملا ہوا ہو: جیسے: ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ.“ (البقرۃ:۱۸۵)۔ اس میں لفظ ”مَنْ“ عام ہے اور اس میں وہ شخص داخل ہے جو رمضان کے مہینے میں موجود ہو تو اس کو چاہیے کہ وہ روزے رکھے، لیکن اس عموم کی تخصیص اس کے بعد آنے والے بعض افراد سے ہوتی ہے، یہ مریض اور مسافر ہیں۔ اس کی دلیل وہ مستقل کلام ہے جو اس کے بعد اس سے ملا ہوا ہے وہ یہ آیت ہے: ” وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. “ بیمار اور مسافر اس تعمیم میں شامل نہیں۔

(ب)۔ وہ مستقل کلام جو عام سے علیحدہ ہو: جیسے: ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ.“

---

[1] اس لیے اس کی تخصیص صرف کسی دوسری آیت یا حدیث متواتر و مشہور، یا اجماع متواتر و مشہور کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ نیز حس اور عقل و عرف کے ذریعے بھی تخصیص ہو سکتی ہے، جیسے ملکہ سبا کے متعلق ارشاد ہے: ”وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ.“ (النمل:۲۳)۔ اس میں ”كُلِّ شَيْءٍ“ کے تحت مملکت حضرت سلیمان علیہ السلام بھی داخل تھی، مگر ظاہر ہے کہ وہ مراد نہیں، حس اس کی نفی کرتا ہے۔

[2] فواتح الرحموت: ۱/۲۴۹۔

(البقرۃ:۲۲۸)۔ اس آیت میں "مطلقات" عام ہے، یہ ہر مطلقہ کو شامل ہے، خواہ مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا ہو، لیکن اس یہ حکم صرف مدخول بہا کیساتھ خاص ہے اور غیر مدخول بہا اس میں داخل نہیں، ان کی تخصیص اس آیت میں کی گئی ہے: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا." (الاحزاب:۴۹)۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ." (المائدۃ:۳)۔ اس آیت میں "الْمَيْتَةُ" عام ہے جس میں ہر مردار داخل ہے، اس کی تخصیص اس حدیث سے ہوتی ہے: "«هُوَ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ الطَّهُورُ مَاؤُهُ»."[۱] سمندر کے مردار جانور حلال ہیں اور اس کا پانی پاک ہے۔

(ج)۔ عقل: عقل میں یہ صلاحیت ہے کہ ان تمام نصوص کی تخصیص کرے جو شرعی تکلیفات پر مشتمل ہیں۔ اس تخصیص سے یہ نصوص ان لوگوں تک محدود ہو جاتی ہیں جو تکلیف کے اہل ہیں اور وہ لوگ ان سے خارج ہیں جو غیر مکلف ہیں، جیسے نابالغ اور مجنون۔ اس کی مثال یہ ہے: "أَقِيمُوا الصَّلَاةَ." (البقرۃ:۴۳) اور "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ." (البقرۃ:۱۸۳) وغیرہ نصوص ہیں۔ اسی طرح وہ تمام عام نصوص جن میں شرعی تکلیفات مذکور ہیں ان سب سے غیر مکلف خارج ہیں۔ اور اسی طرح وہ عام نصوص اس میں شامل ہیں جو تکلیفات پر تو مشتمل نہیں ہیں، لیکن عقل ان میں بھی تخصیص کی متقاضی ہے، جیسے: "وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ." (البقرۃ:۲۸۴)، "اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ." (الزمر:۶۲)۔ عقل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی ذات شامل نہیں، کیونکہ وہ ابدی اور ازلی ہے وہ مخلوق نہیں ہے۔

(د)۔ عرف: عرف میں بھی لفظ عام کی تخصیص کی صلاحیت ہے، یہ مالکیہ کا قول ہے، جیسے: "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ." (البقرۃ:۲۳۳)، امام مالکؒ کے نزدیک اس میں "الْوَالِدَاتُ" سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے خاندان میں اپنی اولاد کو دودھ پلانے کا رواج ہو، اس لیے اس میں ایسے شریف خاندان کی وہ عورتیں شامل نہیں جن کے خاندان میں مائیں خود اپنے بچوں کو دودھ نہیں پلاتیں۔[۲]

۲۔ مخصِّص منفصل کی تعریف:

هُوَ مَا يَسْتَقِلُّ بِنَفْسِه وَلَا يَكُوْنُ جُزْءاً مِنَ الْكَلَامِ الَّذِى اشْتَمَلَ عَلَى اللَّفْظِ الْعَام.

مخصص منفصل وہ ہے جو اپنے طور پر مکمل اور الگ ہو، اور اس کلام کا حصہ نہ ہو جو عام لفظ پر مشتمل ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں، ان میں مشہور یہ ہیں:

---

[۱] سنن دار قطنی: ۱/۳۵، ۳۶، مصنف ابن ابی شیبہ: ۱/۱۲۱، رقم: ۱۳۷۹۔

[۲] اس کی دوسری مثال ملک صبا کے بارے میں یہ ارشاد ہے: "وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ." (النمل:۲۳) یہاں "كُلِّ شَيْءٍ" سے مراد وہ سازوسامان ہے جو بادشاہوں اور حکمرانوں کے پاس ہوتا ہے اور یہ عرف ہے۔

(الف)۔ استثناء (ب)۔ صفت (ج)۔ شرط (د)۔ غایت

(الف)۔ استثناء: استثناء کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ اس کا مدلول و معنی سابقہ جملہ میں شامل نہیں، استثناء کے کئی صیغے ہیں، جیسے: "إلا، غير، عدا، ماعدا، ماخلا" وغیرہ۔ تاہم ان میں "إلا" زیادہ مشہور ہے۔ اس کی صحت کے لیے شرط یہ ہے کہ استثناء مستثنی منہ کیساتھ اس طرح ملا ہوا ہو کہ درمیان میں کوئی فاصلہ نہ ہو۔ جیسے: "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا." (البقرة:۲۸۲)۔ اس آیت میں معاملات کے لکھنے کا حکم ہے، لیکن استثناء سے کتابت کی تخصیص قرض کے معاملے کیساتھ ہے، حالانکہ استثناء سے پہلے کتابت کا حکم عام ہے، اس استثناء سے اس عمومی حکم کی تخصیص ہوگی۔ دوسری مثال یہ ہے: "مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ." (النحل:۱۰۶) اس آیت میں لفظ "مَنْ كَفَرَ" عام ہے، لیکن استثناء نے اس حکم کو اپنے اختیار و خوشی سے کفر کرنے تک محدود کر دیا۔

(ب)۔ صفت: صفت سے بھی حکم کی تخصیص ہوتی ہے، جیسے: "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ." (النساء:۲۳)۔ اس آیت میں لفظ "ربائب" عام ہے، لیکن اس کے آگے جو صفت مذکور ہے اس نے اس کی تخصیص کر دی۔[1]

(ج)۔ شرط: شرط سے بھی حکم کی تخصیص ہوتی ہے، جیسے: "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ." (البقرة:۲۳۳) اس آیت میں لفظ "جُنَاحَ" عام ہے، کیونکہ یہ نکرہ ہے اور سیاق نفی میں واقع ہے، لیکن اس آیت میں ایک شرط مذکور ہے جو بتلاتی ہے کہ گناہ کی نفی اس شرط یعنی اس خاص حالت تک محدود ہے عام نہیں ہے۔[2]

(د)۔ غایت: غایت سے مراد کسی چیز کا آخر ہے جس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حکم اس سے پہلے والے حصے تک کے لیے ہے اور اس کے بعد والے حصے کے لیے نہیں ہے، اس کے الفاظ "إلى، حتى" وغیرہ ہیں۔ یہ ضروری ہے کہ اس کے بعد حکم اس سے پہلے کے حکم کے برعکس ہو۔[3]

---

(۱) یعنی اس آیت میں جن زیر پرورش لڑکیوں سے نکاح حرام ہے ان سے مراد وہ لڑکیاں ہیں جو ان بیویوں کی اولاد ہوں جن سے ان کا خاوند صحبت کر چکا ہے، یعنی یہ لڑکیاں دوسرے شوہر سے ہوں۔ اس صفت نے حرمت کے اس حکم کو ان لڑکیوں تک محدود کر دیا۔

(۲) اس کی دوسری مثال یہ ہے: "وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ." (النساء:۱۲)۔ اس آیت میں شوہر کے لیے آدھا اور چوتھائی حصہ اس شرط کیساتھ مشروط ہے کہ جب میت کی اولاد نہ ہو۔

(۳) یہ غایت یا تو ایک جملے کے بعد آتی ہے یا متعدد جملوں کے بعد۔ اگر ایک جملے کے بعد آتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لفظ کے عموم سے اس غایت کے بعد والی چیزیں اس میں شامل نہیں اور حکم اس سے پہلے والی چیزوں کیساتھ مخصوص ہے، جیسے کوئی کہے: "میں مدرسہ کے طلبہ کے اخراجات فارغ التحصیل ہونے تک برداشت کروں گا۔" اور اگر یہ غایت متعدد ہوں اور ایک ہی جملے کے بعد آتی ہوں تو اس بات کو دیکھا جائے گا کہ اگر غایت کے ان متعدد حصوں کو واؤ عطف کیساتھ جمع کیا گیا ہو تو اس صورت میں حکم پہلے والے حصے کیساتھ مخصوص ہوگا اور اگر بطور ہو تو حکم دونوں غایتوں میں سے کسی ایک سے قبل تک مخصوص ہوگا، =

۸۔ تخصیص اور تقیید میں فرق:

تخصیص اور تقیید دونوں لفظ کے عموم کو ختم کر دیتے ہیں، تاہم دونوں میں فرق یہ ہے:

پہلا فرق: تخصیص اور تقیید میں یہ فرق تو ظاہر ہے کہ تخصیص کا تعلق عام سے ہے اور تقیید کا تعلق مطلق سے ہے۔

دوسرا فرق: تخصیص کا مفہوم ہے لفظ کے لغوی مفہوم میں تصرف کرنا اور تقیید میں لغوی مفہوم پر کسی قید و مفہوم کا اضافہ کرنا، جیسے: "رجل" کا ایک لغوی مفہوم ہے، اس کیساتھ "غنی" یا "فقیر" وغیرہ کی قید لگادی جائے تو "رجل" کے مفہوم کیساتھ ایک ایسے مفہوم کا اضافہ ہوجائے گا جس پر لفظ "رجل" دلالت نہیں اور تخصیص کی صورت یہ ہے کہ اس لفظ کا مصداق جتنے افراد ہوں ان میں سے کچھ کو کم کر دیا جائے۔

تیسرا فرق: تخصیص کے بعد بھی عام کا اصل مصداق و مفہوم ہی معتبر و معمول بہ رہتا ہے اور تقیید کی صورت میں اس کیساتھ دوسرے مفہوم کی قید لگ جاتی ہے۔

چوتھا فرق: مقید از قبیل کلام ہوتا ہے اور مخصص غیر کلام بھی ہو سکتا ہے، جیسا کہ مخصِّص کی تفصیلات سے ظاہر ہے۔

پانچواں فرق: مخصِّص اگر کلام ہو تو جملہ ہونا ضروری ہے اور مقید (قید پر دلالت کرنے والا) غیر جملہ بھی ہو سکتا ہے۔[1]

۹۔ تخصیص اور نسخ میں فرق:

تخصیص اور نسخ دونوں ایک لحاظ سے قدر مشترک ہے کہ ان میں سے ہر ایک میں حکم اپنے بعض مدلولات تک محدود ہو جاتا ہے، البتہ دونوں میں دس وجوہ سے فرق ہے:

(الف)۔ تخصیص بتاتی ہیں کہ وہ افراد جو عموم سے خارج ہو گئے ہیں وہاں اس لفظ سے متکلم کی مراد یہ نہیں تھی کہ یہ لفظ اس معنی پر دلالت کرے، لیکن نسخ یہ بتاتا ہے کہ جو افراد خارج ہو گئے ان کا مکلف بنانا مقصود نہیں تھا اگرچہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے۔

(ب)۔ اگر کسی حکم کا مامور ایک ہو تو اس کے اندر تخصیص کا عمل ممکن نہیں، کیونکہ وہ ہے ہی ایک جب کہ

= جیسے کوئی یہ کہے: "میں مدرسہ کے طلبہ کے اخراجات اس وقت تک برداشت کروں گا جب تک وہ فارغ نہ ہوں اور اپنے اپنے علاقوں کی طرف روانہ ہو جائیں۔" اس صورت میں حکم طلبہ کی فراغت اور روانگی سے قبل تک منحصر ہو گا اور روانگی کے بغیر صرف ان کی فراغت واخراجات روکنے کے لیے کافی نہیں، لیکن اس کے برعکس اگر کوئی یہ کہے: "میں طلبہ کے اخراجات برداشت کروں گا یہاں تک کہ وہ فراغت حاصل کرلیں یا اپنے اپنے علاقوں روانہ ہو جائیں۔" تو اس صورت میں اخراجات فراغت سے پہلے یا سفر سے پہلے تک منحصر ہوں گے، چنانچہ اخراجات کسی ایک غایت وحد کے حاصل ہونے تک رک جائیں گے۔ (جامع الاصول:۹/۴۷۹-۴۸۰)۔

[1] کشف الاسرار:۳/۱۹۸، اصول الفقہ:۱۲۱۔

نسخ ایک فرد پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

(ج)۔ نسخ صرف شارع کے خطاب ہی ہو سکتا ہے جب کہ تخصیص قیاس اور دیگر عقلی و نقلی دلائل سے بھی جائز ہے۔

(د)۔ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے لازماً مؤخر ہو، جب کہ مخصص کبھی مقدم ہوتا ہے اور کبھی مؤخر۔

(ھ)۔ تخصیص سے عام مطلقاً ناقابل حجت نہیں ہو جاتا، بلکہ وہ تخصیص کی صورت کے علاوہ مستقبل میں بھی قابل عمل رہتا ہے جب کہ نسخ کی صورت میں بعض اوقات منسوخ دلیل مکمل طور پر ناقابل عمل بن جاتی ہے، جیسے جب منسوخ شدہ مفہوم فرد ہو۔

(و)۔ تخصیص قیاس سے بھی جائز ہے جب کہ نسخ قیاس سے جائز نہیں ہے۔

(ز)۔ ایک حکم کے ثبوت کے بعد اسے اپنے اٹھالینا نسخ ہے جب تخصیص اس کے برعکس ہے۔

(ح)۔ عام میں اس طرح نسخ ممکن ہے کہ عام میں مکمل طور پر نسخ ہو جائے اور حکم تمام افراد عام سے اٹھ جائے جب کہ تخصیص میں اس طرح نہیں ہوتا کہ تمام افراد کی تخصیص ہو جائے۔

(ط)۔ ایک شریعت کا نسخ دوسری شریعت سے جائز ہے، لیکن ایک شریعت کی تخصیص دوسری سے جائز نہیں ہے۔

(ی)۔ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ تخصیص نسخ سے زیادہ عام ہے، ہر نسخ تخصیص ہے، لیکن ہر تخصیص نسخ نہیں ہے، کیونکہ نسخ حکم کو کسی زمانہ کیساتھ خاص کیے بغیر نہیں ہو سکتا، جب کہ تخصیص میں عموم ہے، تخصیص میں حکم کو بعض افراد، بعض حالات اور کسی زمانہ کیساتھ خاص کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے[1]۔

۹۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اگر عام کا خاص سے تعارض ہو تو اس صورت میں دیکھیں گے کہ اگر یہ علم ہو کہ کون پہلے اور کون بعد میں ہے تو اگر خاص عام کے بعد ہو اور عام سے متصل ہو تو عام کو مخصوص قرار دیں گے اور اگر عام سے متصل نہ ہو بلکہ بعد میں نازل ہوا ہو تو خاص کو عام کے لیے ناسخ قرار دیں گے اور اگر عام بعد میں ہو تو وہ خاص کے لیے ناسخ ہوگا اور اگر پہلے و بعد کا علم نہ ہو تو راجح پر عمل کریں گے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو جس مقدار میں تعارض ہو اس پر عمل نہیں کیا جائے گا۔[2]

قاعدہ نمبر ۲: اگر عام کو قرینہ عقلیہ وغیرہ کی وجہ سے خاص قرار دیا جائے تو قطعی ہی رہتا ہے، جیسا کہ عام کا اس وقت

---

[1] مذکور فرق علامہ سیف الدین آمدی نے بیان کیے ہیں، دیکھئے: الاحکام فی اصول الاحکام: ۱/ ۱۶۱-۱۶۳، قواعد اصولیہ: ۲۳۱-۲۳۴۔

[2] فواتح الرحموت: ۱/ ۱۴۵، توضیح: ۱/ ۴۱، اصول الفقہ: ۱۱۵۔

حکم ہوتا ہے جب کہ وہ مخصوص نہ قرار دیا گیا ہو۔ اور اگر عام کو کسی دلیلِ قولی بناء پر خاص قرار دیا جائے تو وہ قطعی نہیں رہ جاتا، بلکہ ظنی قرار پاتا ہے اور تخصیص ایک مرتبہ کے بعد دلائل کی وجہ دوبارہ وسہ بارہ بھی ہو سکتی ہے۔[۱]

قاعدہ نمبر۳: عام غیر مخصوص منہ البعض کو خاص کیساتھ منسوخ کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ یہ دونوں قطعی ہیں اور اپنے مرتبہ میں مساوی ہیں۔

قاعدہ نمبر۴: "مَن" اور "مَا" اصل وضع کے اعتبار سے عموم کے لیے موضوع ہیں، تاہم خصوص کا احتمال بھی رکھتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ "مَن" ذوی العقول اور "مَا" غیر ذوی العقول کے لیے آتے ہیں اور کبھی قرینہ کی وجہ سے ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہوتے رہتے ہیں[۲]۔

قاعدہ نمبر۵: لفظ "کل" اور "کلما" دونوں عموم کے لیے آتے ہیں، تاہم لفظ "کل" اسماء پر اور لفظ "کلما" افعال پر داخل ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر۶: عام قطعی کی تخصیص کے لیے مخصص قطعی کا ہونا ضروری ہے[۳]۔

قاعدہ نمبر۷: عام کو اس کے بعض افراد میں منحصر کرنا تخصیص کہلاتا ہے، یہ تخصیص کبھی قرینہ عقلیہ سے ہو گا۔ اس کا حکم قطعی ہی رہے گا اور اگر کسی مستقل دلیل کی وجہ سے خاص کیا جائے تو اس کا حکم ظنی ہو گا[۴]۔

قاعدہ نمبر۸: تخصیص کا عمل اس وقت جاری رہ سکتا ہے جب عام کے تحت افراد باقی ہوں، اگر عام کا کوئی فرد باقی نہ رہے تو وہ عام مخصوص نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ عام متروک ہو گا۔

قاعدہ نمبر۹: عام قطعی ہوتا ہے، بشرطیکہ اس میں کوئی تخصیص نہ ہوئی ہو[۵]۔

قاعدہ نمبر۱۰: خبر واحد اور قیاس سے قرآن مجید کے عام قطعی کی تخصیص نہیں ہو سکتی ہے، البتہ عام مخصوص منہ البعض کی تخصیص ہو سکتی ہے[۶]۔

قاعدہ نمبر۱۱: احناف کے نزدیک مخصص کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ عام کیساتھ متصل ہو اور جس کلام کے بارے میں یہ حکم وارد ہوا ہے اس میں وہ مستقل (الگ و مکمل) ہو۔ اگر مخصص عام سے متصل نہ ہو تو وہ ناسخ ہو گا مخصص نہیں ہو گا۔ اس طرح اگر یہ مخصص عام کی نص کے بارے میں مستقل نہ ہو، جیسے استثناء ہے تو اس کو مخصص نہیں کہیں گے، بلکہ عام کہیں گے، یعنی اس کے ذریعہ اس لفظ کو عموم سے پھیر دیا گیا ہے اور اس کو بعض افراد تک ہی محدود رکھا

---

(۱) توضیح:۱۲۱، اصول الفقہ:۱۱۸۔

(۲) نورالانوار:۶۸۔

(۳) نورالانوار:۷۷۔

(۴) توضیح تلویح:۸۳۔

(۵) نورالانوار:۶۷۔

(۶) توضیح تلویح:۹۱۔

گیا ہے۔ لیکن جمہور اصولیین مخصص کے لیے وہ شرط نہیں لگاتے جو احناف لگاتے ہیں، ان کے نزدیک تخصیص مستقل دلیل سے بھی ہو سکتی ہے اور غیر مستقل سے بھی۔ وہ دلیل کبھی عام کی نص سے ملی ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔ لیکن شرط یہ ہے کہ وہ اس پر عمل کے وقت کے بعد آئی ہو، ورنہ اس کو ناسخ کہیں گے مخصص نہیں کہیں گے۔

۱۰۔ تمرین:

(الف)۔ عام غیر مخصوص منہ البعض کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ب)۔ عام غیر مخصوص منہ البعض کی اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ عام مخصوص منہ البعض کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(د)۔ تخصیص کی تعریف اور شرائط بیان کریں، نیز تخصیص کی حد کیا ہے؟

(ھ)۔ مخصصَات اور مخصصِات سے کیا مراد ہیں؟ نیز مخصص متصل اور مخصص منفصل کی تعریف کریں۔

(و)۔ تخصیص اور تقیید میں فرق بیان کریں۔

(ز)۔ تخصیص اور نسخ میں کیا فرق ہے؟

(خ)۔ درج مثالوں میں عام محمول علی العموم، عام محمول علی الخصوص اور دیگر اقسام عام کی تعیین کیجیے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ. وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ. وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ. وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا. فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ. وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا. الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ. وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ. وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد. تنزهوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه. كل يمين يحلف بها دون الله شرك. كل نفس تبعث على ما تموت عليه. لا إكراه في الدين. أنا أَولَى بكل مؤمنٍ من نفسه؛ مَن ترك مالًا فلأهلِه، ومَن ترك دَينًا أو ضياعًا فإِلَيَّ وعليّ.

حل شدہ مثالیں:

⊙ "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "مَنْ" عام: اس لیے کہ کثیر و غیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (غیر مکلفین) حکم مذکور سے خارج ہیں...... عام محمول علی الخصوص بناء پر دلیل: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (غیر مکلفین) کو دلیل کی وجہ سے حکم مذکور سے خارج کیا گیا ہے...... "شَهِدَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے لفظ ایک متعین معنی کے لیے موضوع ہے...... "الشَّهْرَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص نوعی، خصوص النوع: اس لیے کہ ایک نوع کے لیے موضوع ہے...... "فَلْيَصُمْهُ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل

الانفراد موضوع ہے......خاص المعنی:اس لیے لفظ ایک متعین معنی کے لیے موضوع ہے......امر:اس لیے کہ آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے......مامور بہ حسن لغیرہ:اس لیے کہ اس کا حسن بالواسطہ ہے...... مامور بہ مقید:اس لیے کہ مامور بہ مؤقت ہے......مامور بہ کی اقسام میں سے قسم ثانی:اس لیے کہ مامور بہ کے لیے وقت معیار اور سبب وجوب ہے......مامور بہ معین:اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے......مامور بہ محدود:اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین ہے......مامور بہ عینی:اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے ہے۔

⊙"اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "اَلْيَوْمَ" خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے......خاص نوعی، خصوص النوع:اس لیے کہ ایک نوع کے لیے موضوع ہے......"أُحِلَّ" خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے......خاص المعنی:اس لیے لفظ ایک متعین معنی کے لیے موضوع ہے......"الطَّيِّبَاتُ" عام:اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے......عام محمول علی العموم، عام غیر مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ یہ محمول علی العموم ہے اس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص نہیں......عام مطلق:اس لیے کہ اس کا عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو۔

⊙"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "حُرِّمَتْ" خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے......خاص المعنی:اس لیے لفظ ایک متعین معنی کے لیے موضوع ہے......"أُمَّهَاتُكُمْ" عام محمول علی العموم، عام غیر مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ یہ محمول علی العموم ہے اس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص نہیں......عام مطلق:اس لیے کہ اس کا عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو......"بَنَاتُكُمْ" عام محمول علی العموم، عام غیر مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ یہ محمول علی العموم ہے اس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص نہیں......عام مطلق:اس لیے کہ اس کا عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہو۔

فصلِ ششدہم: مشترک اور مؤول کا بیان

۱۔ مشترک کی تعریف:

هُوَ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنَيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ.

مشترک وہ لفظ ہے جس کو دو یا دو سے زائد معانی کے لیے وضع کیا گیا ہو[۱] جیسے: لفظ ''قرء'' ہے، اس کے معنی حیض اور طہر کے ہیں اور اسی طرح لفظ ''عین'' ہے، یہ متعدد معانی (آنکھ، پانی کا چشمہ، جاسوس) کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے اور اسی طرح لفظ ''مولی'' ہے اس کے معنی آزاد کرنے والے کے بھی ہیں اور آزاد کردہ غلام کے بھی ہیں۔

۲۔ اسبابِ اشتراک:

اصولیین نے لفظ کے مشترک ہونے کے کئی اسباب بیان کیے ہیں، چند درج ذیل ہیں:

(الف)۔ واضع کا ملک اور قوم کے اعتبار سے مختلف ہونا[۲]۔

(ب)۔ ایک ہی قوم و علاقے کے لوگوں کا ایک لفظ کو مختلف اوقات مختلف معانی میں استعمال کرنا۔

(ج)۔ کسی لفظ کو معنی حقیقی کے بجائے معنی اصطلاح میں استعمال کرنا، جیسے شرعی وفنی اصطلاحات ہیں، مثلاً "لفظ ''صلاۃ'' ہے، لغت میں دعا کو کہتے ہیں، پھر اصطلاح میں معروف عبادت یعنی نماز کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

(د)۔ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی میں لفظ کو اس طور پر استعمال کرنا کہ مجازی معنی بھی بمنزلہ حقیقت بن جائے۔ اس کے بعد اس کا مجازی استعمال مشہور ہو جاتا ہے۔

(ھ)۔ دونوں معانی کے درمیان کسی ایسی مناسبت کا ہونا جو کسی لفظ کے اصل معنی کے پیشِ نظر دونوں معانی کے لیے اس لفظ کے استعمال کا سبب ہو اور بعد میں ہر دو کے لیے اسے موضوع سمجھ لیا جائے۔[۳]

۳۔ مشترک کی اقسام وانواع:

مشترک کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) بالفاظِ دیگر مشترک اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر مشتمل ہو جن کی تعریفیں مختلف ہوں اور وہ سب بیک وقت مراد نہ ہوں، بلکہ ایک کے بدلے میں دوسرا مراد ہو، یعنی جب ایک مراد ہو تو دوسرا مراد نہ ہو۔ نیز معانی سے موضوع لہ مراد ہے جس کا مصداق ذوات واشیاء بھی ہوتی ہیں اور افعال واصاف بھی، مثلاً: لفظ ''عین'' کا مصداق ذوات ہیں، آنکھ، سورج، جاسوس وغیرہ اور لفظ ''اخفا'' کا مصداق ہے: چھپانا، ظاہر کرنا۔ ایسے ہی ''من'' وغیرہ حروف جارہ کے متعدد معانی آتے ہیں۔ (ہامش اصول: ۱۲۲)

(۲) ایک قوم اور علاقے کے لوگ کسی لفظ کو جس معنی کے لیے وضع کرتے ہیں، دوسری قوم و علاقے کے لوگ اسی لفظ کو کسی دوسرے معنی کے لیے وضع کرتے ہیں، اس لیے کہ ایک ہی لفظ مختلف قبیلوں کے درمیان مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

(۳) دیکھئے: جامع الاصول: ۴۹۷، اصول الفقہ: ۱۲۳۔

(الف)۔ مشترکِ لفظی (ب)۔ مشترکِ معنوی

(الف)۔ مشترکِ لفظی کی تعریف:

هُوَ مَا وُضِعَ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعَانٍ أَوْ أَشْيَاءٍ بِمَرَّاتٍ مُتَعَدِّدَةٍ.

مشترک لفظی وہ ہے جو مختلف معانی کو تعبیر کرنے کے لیے الگ الگ مرتبہ وضع کیا گیا ہو، جیسے لفظ ”عین“ کو مختلف معانی آنکھ، چشمہ، گھٹنہ وغیرہ کے لیے متعدد مرتبہ میں وضع کیا گیا ہے۔ اس کو مشترکِ لغوی بھی کہتے ہیں۔

(ب)۔ مشترکِ معنوی کی تعریف:

هُوَ مَا وُضِعَ لِمَفْهُوْمٍ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ أَوْ شَيْئَيْنَ فَصَاعِداً، ثُمَّ يَسْتَعْمِلُ لِكُلٍّ مِنْهُمَا عَلَى جِهَةِ الْاسْتِقْلَالِ.

مشترکِ معنوی وہ مشترک ہے جس کو کسی ایسے مفہوم و معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو جو کئی چند چیزوں کے درمیان مشترک ہو اور اس مناسبت سے ہر ایک کے لیے الگ الگ اس کا استعمال کیا جائے اس طور پر کہ یہ سمجھا جانے لگے کہ اس لفظ کو ان معانی میں سے ہر ہر ایک کے لیے مستقل وضع کیا گیا ہے، جیسے: لفظ ”قرء“ ہے[١]۔ اسبابِ اشتراک کی پہلی چار صورتوں پر مشتمل مشترک ”مشترک لغوی“ اور آخری صورت پر مشتمل ”مشترک معنوی“ کہلاتا ہے۔[٢]

۴۔ مشترک کا حکم:

مشترک سے ایک وقت میں ایک سے زائد معانی نہیں مراد لیے جاسکتے، بلکہ ایک ہی معنی مراد ہوں گے، اس لیے غور و فکر اور قرائن کے ذریعے جب تک کسی ایک معنی کا کسی موقع کے لیے تعین نہ ہو عمل کرنے میں توقف کیا جائے گا اور کسی ایک معنی کے راجح ہونے کی صورت میں اس پر عمل کیا جائے گا۔[٣]

۵۔ ذرائع رجحانِ مشترک:

مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک کو راجح قرار دینے کے چند ذرائع ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(الف)۔ سباقِ کلام: سباق کلام (کلام کا گذشتہ حصہ) کی وجہ سے مشترک کے دو یا زیادہ معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جاتی ہے۔

---

[١] اصل میں اس کا موضوع لہ ہر ایسا وقت ہے جس میں کسی کام کے ہونے یا کرنے کی عادت بن جائے، اسی مناسبت سے میعادی بخار، حیض اور طہر وغیرہ سب کے لیے یہ لفظ استعمال ہوتا ہے، اس لیے کہ سب میں مذکورہ مفہوم یعنی کسی وقت میں کسی خاص کام کی عادت بن جانا پایا ہے۔

[٢] اصول الفقہ: ١٢٣۔

[٣] فواتح الرحموت: ١/ ٢٠١، توضیح: ٧٨، ١، حسامی: ٦۔

(ب)۔ سیاقِ کلام: سیاق کلام (کلام کا اگلا حصہ) کی وجہ سے مشترک کے دو یا زیادہ معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جاتی ہے۔

(ج)۔ موقع کلام: موقع کلام کا مطلب یہ ہے کہ جو لفظ شریعت میں یا کسی علم وفن میں کوئی خاص مفہوم رکھتا ہو تو شرعی کتابوں اوراس علم کی کتابوں میں اس سے وہی معروف معنی مراد لیے جائیں گے۔البتہ اگر کوئی قرینہ لغوی معنی کے مراد لینے پر موجود ہو تو لغوی معنی مراد ہوں گے۔

(د)۔ لفظ کے حقیقی معنی اور موقع کی مناسبت کی وجہ سے مشترک کے دو یا زیادہ معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جاتی ہے۔[1]

۶۔کیا عمومِ مشترک جائز ہے؟

عموم مشترک اس کو کہتے ہیں کہ ایک لفظ کے بیک وقت متعدد معانی مراد لیے جائیں، عموم مشترک جائز ہے یا نہیں؟ اس میں اصولیین کے تین مذہب ہیں:

پہلا مذہب: امام شافعیؒ، قاضی ابو بکر قلانیؒ اور بعض اہل علم کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مشترک سیاق نفی میں ہو، یا اثبات میں۔ اس سے تمام معانی مراد لینا جائز ہے، بشرطیکہ ان متعدد معانی میں جمع ناممکن نہ ہو، جیسے لفظ ''عین''کا استعمال سورج اور آنکھ دونوں کے لیے جائز ہے، البتہ جہاں متعدد معانی مراد لینا ناممکن ہو وہاں جمع درست نہیں ہے، جیسے ''قرء'' سے حیض اور طہر دونوں مراد لینا درست نہیں ہے۔[2]

دوسرا مذہب: جمہور احناف اور امام الحرمین کا مذہب ہے کہ مشترک سے صرف ایک ہی معنی مراد لیا جاسکتا ہے، خواہ وہ سیاق نفی میں ہو، یا اثبات میں۔[3]

تیسرا مذہب: بعض فقہاء حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عمومِ مشترک بعض صورتوں میں جائز ہے اور بعض میں نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ نفی میں تو عموم مراد ہو سکتا ہے، اثبات میں نہیں، جیسے کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کے موالی (آقا اور آزاد کردہ غلام) سے بات نہیں کرے گا۔ اگر وہ اوپر یا نیچے کے درجے میں کسی موالی سے بات کرے تو یہ حانث ہو جائے گا۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد ایک تہائی مال اس کے موالی کو دے دیا جائے تو یہ ایک باطل وصیت ہو گی، کیونکہ لفظ موالی

---

[1] نظامی:۶، نور الانوار:۸۵، اصول الفقہ:۱۲۶۔

[2] ان کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کی تمام معانی کی طرف نسبت برابر ہے اس لیے کسی ایک معنی پر دلالت کو ترجیح حاصل نہیں ہو گی، توجہاں کوئی مانع نہ ہو وہاں احتیاطاً تمام معانی پر اسے محمول کیا جائے گا۔ (تخریج الفروع علی الاصول للزنجانی:۱۶۶)۔

[3] ان کی دلیل یہ ہے کہ وضع واحد کے اعتبار سے مشترک کو متعدد معانی کے لیے نہیں وضع کیا گیا ہے بلکہ وضع خاص کے اعتبار سے ان معانی میں سے ہر ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے تو ایک لفظ میں تمام معانی مراد لینا لغوی وضع کے خلاف ہے اور وضع لغوی کی مخالفت ناجائز ہے، کیونکہ اس سے دو منافی چیزوں کا اجتماع لازم آتا ہے، مثلاً بیک وقت متعدد معانی میں سے ایک مراد بھی ہے اور نہیں بھی۔ (کشف الاسرار:۱/۳۹)۔

مشترک ہے اور اثبات کی صورت میں مشترک سے عموم مراد نہیں ہوتا۔[1]

۷۔عام اور مشترک کے درمیان فرق:

عام اور مشترک کے درمیان کئی وجوہ سے فرق ہے، چند درج ذیل ہیں:

پہلا فرق: عام کا موضوع لہ ایک ہوتا ہے اور مشترک کا موضوع لہ متعدد ہوتا ہے، یعنی مشترک متعدد معانی پر دلالت کرتا ہے جب کہ عام ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے، البتہ معنی کا مصداق متعدد افراد ہوتے ہیں۔

دوسرا فرق: عام کی وضع ایک مرتبہ ہوتی ہے اور مشترک کو اس کے موضوع لہ معانی کے لیے اکثر[2] ایک سے زائد مرتبہ وضع کیا جاتا ہے۔

تیسرا فرق: عام کے مدلول میں تعدد ہوتا ہے، لیکن حصر نہیں ہوتا اور مشترک کا مدلول متعدد ہونے کیساتھ محصور بھی ہوتا ہے۔

چوتھا فرق: عام سے اس کے مدلول کے تمام افراد بیک وقت مراد لیے جاسکتے ہیں اور مشترک کے مدلول متعدد معانی میں سے صرف ایک ہی معنی کو ایک وقت میں مراد لیا جاسکتا ہے۔[3]

۸۔مؤول کی تعریف[4]:

هُوَ لَفْظٌ مُّشْتَرَكٌ يُتَرَجَّجُ أَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالْقَرَائِنِ الظَنِّيَّةِ.

مؤول وہ لفظِ مشترک ہے جس کے کسی ایک معنی کو قرائنِ ظنیہ کی بناء پر باعتبار مراد راجح قرار دیا جائے، قرائن ظنیہ سے قیاس، خبر واحد اور مشترک کی ترجیح کردہ ذرائع مراد ہیں، جیسے لفظِ مشترک ”قرء“ کے جب ایک معنی (حیض) متعین ہوگیا تو یہ مؤول بن جائے گا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر احتمالِ خطاء کیساتھ عمل کرنا واجب ہے، اس لیے کہ ممکن ہے کہ دوسرے معنی مراد ہوں جس کو ہم نہ سمجھ سکے ہوں، اسی لیے مؤول ظنی الدلالت ہوتا ہے۔[5]

۹۔مؤول کی اقسام انواع:

مؤول کی دو قسمیں ہیں:

---

(۱) کشف الاسرار:۱/۴۱۔

(۲) اکثر کی قید اس لیے ہے کہ مشترکِ معنوی کی وضع میں تعدد نہیں ہوتا، بلکہ اصل معنی موضوع لہ کے مناسب مشترک رکھنے والے متعدد امور میں اس کا استعمال ہوتا ہے، جیسا کہ آپ مشترک معنوی اور اسبابِ اشتراک کے کی تفصیلات میں ملاحظہ فرمائیں گے۔(ہامش اصول الفقہ:۱۲۲)

(۳) اصول الفقہ:۱۲۲-۱۲۳۔

(۴) مؤول کوئی مستقل قسم نہیں، بلکہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے سے مؤول بن جاتا ہے، اس لیے بعض اصولیین نے معنی موضوع پر دلالت کرنے کے اعتبار سے تین قسمیں ذکر کی ہیں۔(تلویح:۱/۵۹)

(۵) حسامی:۷، نور الانوار:۸۵، اصول الفقہ:۱۲۶۔

(الف)۔ مؤول من المشترک (ب)۔ مؤول من غیر المشترک

(الف)۔ مؤول من المشترک کی تعریف:

هُوَ مُشْتَرَكٌ يُتَرَجَّحُ أَحْدُ مَعَانِيْه بِالقَرَائِنِ الظَنِيَّةِ.

وہ مشترک ہے جس میں ظنِ غالب کیساتھ کسی ایک معنی کو ترجیح دی جائے، جیسے "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ." (البقرۃ:۲۲۸) میں احناف نے دلائل ظنیہ سے لفظ "قُرُوءٍ" سے حیض مرادلیاہے اور شوافع نے طہر مرادلیاہے۔

(ب)۔ مؤول من غیر المشترک کی تعریف:

هُوَ لَفْظٌ غَيْرُ مُشْتَرَكٍ يُتَرَجَّحُ أَحْدُ مَعَانِيْه بِالقَرَائِنِ الْقَطْعِيَّةِ.

وہ مؤول ہے جس میں مشترک کے علاوہ کسی اور لفظ کے متعدد معانی میں سے کسی ایک معنی کو قرائن قطعیہ کی بنیاد ترجیح دی جائے اور اس کا خفاء دور ہو جائے، جیسے خفی، مشکل اور مجمل کا جب خفاء دور ہو جائے تو اس کو بھی مؤول کہتے ہیں۔

۱۰۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: مشترک ہر اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر مشتمل ہو جن کی تعریفیں مختلف ہوں اور وہ سب بیک وقت مراد نہ ہوں، بلکہ ایک کے بدلے میں دوسرا مراد ہو۔[۱]

قاعدہ نمبر ۲: مشترک وہ لفظ ہے جو دو مختلف معانی یا چند مختلف حقیقت و حدود رکھنے والے معانی کے لیے مستقل طور پر وضع کیا گیا ہو، جیسے "جارية" باندی اور کشتی کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے اور "مشتری" خریدار اور ایک ستارہ کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: اشتراک اسم، فعل اور حرف تینوں میں جاری ہوتا ہے، یعنی مشترک کبھی اسم ہوگا، جیسے "عین"۔ کبھی فعل ہوگا، جیسے "عَسْعَسَ" (آگے ہونا اور پیچھے ہونا دونوں معانی میں مشترک ہے) اور کبھی حرف ہوگا، جیسے "مِن" جو کئی معانی میں مشترک ہے۔[۲]

قاعدہ نمبر ۴: قرآن و سنت کے کسی نص میں اگر مشترک لفظ آئے تو اس میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ لغوی و شرعی اصطلاحی معنی میں مشترک ہے تو شرعی اصطلاحی معنی پر اس کو محمول کیا جائے گا۔ اگر لغوی دو یا دو سے زیادہ معنی میں مشترک ہو تو جس معنی پر محمول کرنے کی دلیل موجود ہو اسی پر محمول کیا جائے گا۔[۳]

---

[۱] جامع الاصول: ۴۹۷۔

[۲] حسامی: ٦۔

[۳] جامع الاصول: ۴۹۹۔

قاعدہ نمبر۵: مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا، البتہ معلوم البیان ہوتا ہے۔
قاعدہ نمبر۶: لفظ مشترک امور ذہنیہ اور امور خارجیہ دونوں سے متعلق ہوتا ہے[1]۔
قاعدہ نمبر۷: تثنیہ اور جمع مشترک میں داخل نہیں ہیں، کیونکہ تثنیہ دو معنی کے لیے وضع نہیں ہوا، بلکہ دو کے مقابلہ میں وضع ہوا ہے، گویا تثنیہ کا مفہوم معنی واحد ہے جس کے دو جزء ہیں، اسی طرح جمع، جیسے "اجسام" بمعنی جسمیت ہے یعنی قابل ابعادِ ثلاثہ اور اس کا مفہوم مفہوم واحد ہے جس کے تین اجزاء ہیں، یعنی طول، عرض اور عمق سے متصف شئ، لہذا جمع بھی مشترک نہیں کہہ سکتے۔
قاعدہ نمبر۸: مشترک کا واضع شخص واحد بھی ہوسکتا ہے اس طور پر کہ وہ اپنی پہلی وضع کو بھول گیا ہو، اس لیے دوسری مرتبہ وضع کی نوبت آئی ہو اور متعدد اشخاص بھی ہوسکتے ہیں، مثلاً کسی لغت اور عرف میں ایک لفظ کے کوئی معنی ہو اور اسی لفظ کے دوسرے عرف میں دوسرے معنی ہوں۔
قاعدہ نمبر۹: ہر وہ لفظ جو اپنے معنی موضوع لہ کے اعتبار سے کئی معانی پر مشتمل تھا اس کے بعد کسی ایک معنی کو قرائن اور سیاق وسباق کی وجہ سے کسی دوسری معنی پر راجح قرار دیا جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے[2]۔
قاعدہ نمبر۱۰: اگر مشترک میں ظن غالب کیساتھ تعیین کی جائے تو اسے مؤول کہتے ہیں اور اگر قطعیت کیساتھ تعیین کی جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں، مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین کیساتھ عمل واجب ہے، کیونکہ جب متکلم نے اپنی مراد خود ظاہر کردی تو اب اس میں خطاء کا احتمال باقی نہیں رہا[3]۔
قاعدہ نمبر۱۱: مجمل، مشکل، خفی اور مشترک میں سے کسی ایک معنی کو دلیل قطعی کیساتھ متعین کیا جائے تو اسے مفسر کہتے ہیں اور اگر دلیل ظنی کیساتھ تعیین ہو تو اسے مؤول کہتے ہیں۔[4]
قاعدہ نمبر۱۲: مفسر کو مؤول پر ترجیح ہوتی ہے، کیونکہ مفسر میں احتمالِ خطاء نہیں ہوتا جب کہ مؤول میں احتمالِ خطاء ہوتا ہے۔

۱۱۔ تمرین:

(الف)۔ مشترک کی تعریف اور اسبابِ اشتراک بیان کریں۔
(ب)۔ مشترک کی اقسام بیان کریں، نیز مشترک کا حکم کیا ہے؟
(ج)۔ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے ذرائع بیان کریں، نیز عام اور مشترک کے درمیان کیا فرق ہے؟

---

(۱) نظامی:۶۔
(۲) حسامی:۶۔
(۳) نورالانوار:۸۵-۸۶۔
(۴) التلویح:۱/۵۹۔

(د)۔ عمومِ مشترک کس کو کہتے ہیں؟ نیز اس میں اصولیین کا اختلاف بیان کریں۔
(ھ)۔ مؤول کی تعریف بمع اقسام بیان کریں۔
(و)۔ درج ذیل مثالوں میں مشترک اور مؤول کی تعیین کیجئے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى. لِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ. إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا. فِيهَا عَيْنٌ جَارِيَةٌ. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ. الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ. وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ. أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ. هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ. وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ. قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لله رَبِّ الْعَالَمِينَ. أَغَيْرَ الله أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.

چند حل شدہ مثالیں:

⦿ "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "وَالْمُطَلَّقَاتُ" عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) حکم مذکور سے خارج ہیں...... عام محمول علی الخصوص بناء پر دلیل: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) کو دلیل کی وجہ سے حکم مذکور سے خارج کیا گیا ہے...... "يَتَرَبَّصْنَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ لفظ متعین معنی کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "أَنْفُسِهِنَّ": عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) حکم مذکور سے خارج ہیں...... عام محمول علی الخصوص بناء پر دلیل: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) کو دلیل کی وجہ سے حکم مذکور سے خارج کیا گیا ہے...... "ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ": ماموربہ حسن لغیرہ: اس لیے کہ اس کا حسن بالواسطہ ہے...... "ثَلَاثَةَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص عددی: اس لیے کہ ایک مخصوص عدد کے لیے موضوع ہے...... "قُرُوءٍ": مشترک: اس لیے کہ معانی مختلفہ کے لیے علی سبیل الاشتراک موضوع ہے...... مؤول من المشترک: اس لیے کہ مشترک سے مؤول ہے۔

⦿ "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ: "أَقِيمُوا" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی،: اس لیے کہ اس کا معنی معین ہے...... امر: اس لیے کہ آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الصَّلَاةَ": ماموربہ

حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے......مامور بہ مؤقت: اس لیے کہ مامور بہ مؤقت ہے......مامور بہ مقید کی اقسام میں قسم اول: اس لیے کہ مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے......مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے......مامور بہ محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین ہے...... مشترک: اس لیے کہ معانی مختلفہ کے لیے علی سبیل الاشتراک موضوع ہے......مؤول من المشترک: اس لیے کہ مشترک سے مؤول ہے۔

بابِ دوم

تقسیمِ دوم: لفظ کے استعمال کے اعتبار سے

لفظ کا اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں [1]:

۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ

یہ باب درج ذیل تین فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: حقیقت کا بیان

فصلِ دوم: مجاز کا بیان

فصلِ سوم: صریح و کنایہ کا بیان

---

(۱) ایک لفظ اپنے معنی میں دو حیثیتوں سے استعمال ہوتا ہے، ایک وہ معنی جن کے لیے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے، دوسرے وہ معنی جن کے لیے اس کو بنیادی طور پر وضع نہیں کیا گیا، ان دونوں میں استعمال کے اعتبار سے لفظ کی مذکورہ چار قسمیں ہیں۔

فصل اول: حقیقت کا بیان

۱۔ حقیقت کی تعریف:

حقیقت لغت میں ''فعیلة'' کے وزن پر ''حق'' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: ثابت ہونا۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعَمَلُ فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَه، سَوَاءٌ كَانَ الْوَضْعُ لُغَةً أَوْ شَرْعاً أَوْ عُرْفاً أَوْ اصْطِلَاحاً.

حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو، خواہ وضع لغوی ہو، یا شرعی ہو، یا عرفی ہو اور یا اصطلاحی ہو۔ ان چاروں میں سے کسی کی رُو سے لفظ کو جس معنی و مفہوم کے لیے وضع کیا گیا ہو، اگر اسی کے تحت اسی معنی و مفہوم کے لیے اس کا استعمال ہو تو حقیقت کہلائے گا، جیسے لفظ ''صلاۃ'' کا ایک لغوی مفہوم ہے، یعنی ''دُعا'' اور ایک شرعی مفہوم ہے، یعنی ''نماز'' لغت کی رُو سے اول حقیقت اور دوم مجاز ہے اور شرع کی رُو سے اول مجاز اور دوم حقیقت ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ لفظ کو جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو اسی کا اعتبار ہو گا، جیسے ''يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا.'' (الحج:۷۷)۔ یہاں حقیقت رکوع و سجدے کا ہی حکم دینا مقصود ہے[1]۔

۲۔ حقیقت کی اقسام وانواع:

حقیقت میں دو تقسیمات جاری ہوتی ہیں:

(الف)۔ باعتبار استعمال (ب)۔ باعتبار ارادہ و مراد

(الف)۔ تقسیم اول: باعتبار استعمال:

استعمال کے اعتبار سے حقیقت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ مُتعَذَرَہ ۲۔ مہجورہ ۳۔ مُستَعمَلہ

۱۔ حقیقتِ مُتعذَرَہ کی تعریف:

مُتعَذَرَہ کے لغوی معنی دشوار اور مشکل کے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هِيَ حَقِيْقَةٌ لَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ بِهَا وَ إِرَادَتُهَا أَوْ أَمْكَنَ لَكِنْ بِنِهَايَةِ مُشَقَّةٍ وَ تَعَسُّفٍ.

---

[1] اصول السرخسی: ۱/ ۱۷۵، کشف الاسرار: ۱/ ۶۱، الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۳۱۔

وہ حقیقت ہے جس کا اختیار کرنا یا تو ممکن ہی نہ ہو، یا ممکن تو ہو لیکن نہایت مشقت کیساتھ اس پر عمل ہو۔ جیسے کسی نے کہا: "میں یہ پتیلی نہیں کھاؤں گا" یا "یہ درخت نہیں کھاؤں گا۔"

پہلی صورت میں حقیقت ممکن ہی نہیں، اس لیے جو چیز پتیلی کے اندر ہو، یا اس میں پکائی جائے وہ مراد ہو گی حتی کہ اگر کسی طریقے سے پتیلی کو کھالیا تو حانث نہیں ہو گا۔ اور دوسری صورت میں اگرچہ عینِ درخت کا کھانا ممکن ہے، لیکن عادت کے خلاف ہے اور اسے بہت زیادہ مشقت کیساتھ کھایا جاسکتا ہے[1]، اس لیے اس کا پھل یا پتے جو چیز کھائی جاتی ہو وہ مراد ہو گی، یا اس کی قیمت اور اس سے حاصل کی جانے والی چیز مراد ہو گی۔ اس صورت میں بھی درخت کے کھالینے پر قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اس کا حکم یہ ہے کہ مجاز ہی مراد ہو گا اور حقیقت پر اعتبار و عمل نہیں ہو گا۔ بشرطیکہ حقیقت کی نیت نہ کی ہو۔ اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہو تو پھر حقیقی معنی مراد ہو گا۔

۲۔ حقیقتِ مہجورہ کی تعریف:

مہجورہ کے لغوی معانی ہیں: متروک، چھوڑی ہوئی اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هِيَ حَقِيْقَةٌ تَرَكَ النَّاسُ الْعَمَلَ بِهَا، سَوَاءٌ كَانَ التَّرْكُ عَادَةً أَوْ شَرْعاً.

یں وہ حقیقت ہے جس پر عمل ممکن ہونے کے باوجود متروک ہو، خواہ عادۃً متروک ہو، یا شرعاً متروک ہو۔ جیسے قدم رکھنا۔ عرف میں سے پیر کا رکھنا ہی مراد نہیں ہوتا، بلکہ داخل ہونا مراد لیا جاتا ہے، لہذا اگر کسی شخص نے کسی گھر میں قدم نہ رکھنے کی قسم کھائی تو گھر کے اندر داخل ہونے سے ہی اس کی قسم ٹوٹے گی، خواہ داخلہ کسی صورت میں ہو اور اگر صرف پیر گھر کے اندر کرلے اور باقی جسم گھر سے باہر ہو، یعنی دخول کی صورت نہ پائی جائے تو قسم نہیں ٹوٹے گی۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں مجاز ہی مراد ہو گا، حقیقت پر عمل نہیں ہو گا، بشرطیکہ حقیقت کی نیت نہ کی ہو۔ اگر حقیقی معنی کی نیت کی ہو تو پھر حقیقی معنی مراد ہو گا۔

۳۔ حقیقتِ مُستعملہ کی تعریف:

هِيَ حَقِيْقَةٌ يُرَوَّجُ اسْتِعْمَالُهَا عَادَةً أَوْ شَرْعاً، سَوَاءٌ لَمْ يُوْجَدْ لَهَا مَجَازٌ أَصْلاً أَوْ يُوْجَدُ

---

[1] یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ یہ حکم ان درختوں کا ہے جو خود نہیں کھائے جاتے اور جو درخت و پودے کھائے جاتے ہیں ان میں انہیں کا کھانا مراد ہو گا۔ ایسے ہی اگر پتیلی کھائی جانے والی کسی چیز سے بنائی گئی ہو تو اس کا اعتبار ہو گا، مثلاً: شکر یا آٹے سے بنائی گئی ہو۔

فَيَكُوْنُ مُتَعَارَفاً أَمْ لَا .

وہ حقیقت ہے جس کا استعمال عادۃً اور شرعاً رائج ہو، خواہ اس کا مجاز ہو ہی نہ، یا ہو لیکن پھر عام ہے خواہ متعارف ہو یا نہ ہو۔ اوراس پر عمل کرنا متعذر بھی نہ ہو اوراس پر عمل کرنا عرف میں متروک بھی نہ ہوا ہو۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔وہ حقیقت مستعملہ جس کا مجاز متعارف ہو۔

(ب)۔وہ حقیقت مستعملہ جس کا مجاز متعارف نہ ہو۔

(الف)۔وہ حقیقت مستعملہ جس کا مجاز متعارف ہو:

هُوَ مَجَازٌ تَعَارَفَ النَّاسُ اسْتِعْمَالَه.

وہ مجاز جس کا استعمال عام ہو، عوام وخواص سب اس سے واقف ہوں اس وجہ سے کہ اس کا استعمال حقیقت سے زیادہ ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہو گا اور صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل ہو گا۔ جیسے کسی نے قسم کھائی کہ میں گندم نہیں کھاؤں گا اور گندم کے متعلق عام معمول اس کی روٹی کے کھانے کا ہے، امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر گندم کو ہی کھائے گا تو حانث ہو گا ورنہ نہیں اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اگر خواہ گندم کو کھائے یا اس کی روٹی یا اس کے آٹے سے بنائی جانے والی کوئی چیز کھائے تو حانث ہو گا[1] ۔

(ب)۔وہ حقیقت مستعملہ جس کا مجاز متعارف نہ ہو:

هُوَ مَجَازٌ لَمْ يَتَعَارَفِ النَّاسُ اسْتِعْمَالَه.

وہ مجاز جس کا استعمال مشہور ورائج نہ ہو، اور ہر آدمی اس سے واقف نہ ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس صورت میں عمل حقیقت پر ہو گا۔

(ب)۔باعتبار ارادہ ومراد:

حقیقت کی باعتبار ارادہ ومراد کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حقیقت کاملہ ۲۔ حقیقت قاصرہ

۱۔ حقیقت کاملہ کی تعریف:

---

[1] نور الانوار، مصباح:۳۰۳۔

هِيَ حَقَيْقَةٌ يُرَادُ بِهَا جَمِيْعُ أَفْرَادِهَا.

وہ حقیقت ہے جس کے تمام افراد مراد ہوں۔

۲۔ حقیقت قاصرہ کی تعریف:

هِيَ حَقَيْقَةٌ يُرَادُ بِهَا بَعْضُ أَفْرَادِهَا.

وہ حقیقت ہے جس کے بعض افراد مراد ہوں۔

ان دونوں قسموں کا حکم یہ ہے کہ ضروری نہیں کہ حقیقت سے حقیقتِ کاملہ ہی مراد لی جائے، بلکہ حقیقتِ قاصرہ بھی مراد لی جاسکتی ہے، مثلاً لفظ "انڈے" سے اگر تمام جانوروں کے انڈے مراد لیے جائیں تو یہ حقیقت کاملہ کہلائے گی اور اگر بعض جانوروں کے انڈے مراد ہوں تو حقیقت قاصرہ کہلائے گی۔ بلکہ عرف وعادت کی بناء پر بسا اوقات حقیقتِ قاصرہ ہی مراد ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کاملہ کی نیت کرلی جائے، جیسے انڈے سے جن جانوروں کا انڈا کھایا جاتا ہے انہیں کا انڈا مراد ہوتا ہے اور ایسے ہی گوشت میں بھی ہے کہ اس سے ان جانوروں کا گوشت مراد لیا جاتا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے۔[۱]

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: کسی بھی لفظ سے اصلاً معنی موضوع لہ ہی مراد ہوگا، نہ اس کے لیے قرینہ کی ضرورت ہے اور نہ ہی متکلم کی نسبت کی ضرورت ہے اور اگر معنی حقیقی اور مجازی میں تعارض آجائے تو معنی حقیقی ہی کو ترجیح دی جائے گی[۲]۔

قاعدہ نمبر ۲: ایک لفظ سے بیک وقت معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد نہیں لے جاسکتے ہیں[۳]۔

قاعدہ نمبر ۳: جب تک معنی حقیقی مراد لینا ممکن ہو تو معنی مجازی کی طرف انتقال نہیں کیا جائے گا[۴]۔

قاعدہ نمبر ۴: خاص اور عام حقیقت ومجاز دونوں ہوسکتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۵: حقیقی معنی سے لفظ کی نفی درست نہیں ہوتی، جیسے "اسد" کے متعلق "لیس باسد" نہیں کہا جاسکتا ہے، بشرطیکہ مبالغہ مقصود نہ ہو، تاہم معنی غیر موضوع لہ سے لفظ کی نفی درست ہے، جیسے "رجل شجاع" کے متعلق "لیس باسد" کہہ دینا صحیح ہے، اسی طرح باپ کو "لیس بابٍ" نہیں کہہ سکتے، البتہ دادا کو

---

[۱] اصول الفقہ: ۱۵۶۔

[۲] نورالانوار: ۹۴۔

[۳] نورالانوار: ۹۸۔

[۴] نورالانوار: ۹۶۔

مجازاً ''اب'' کہنا درست ہے اور ''لیس باب'' بھی کہنا صحیح ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: حقیقت متعذرہ اور مہجورہ دونوں صورتوں میں بالاتفاق معنی مجازی مراد لیا جائے گا[۱]۔

قاعدہ نمبر ۷: حقیقتِ مستعملہ میں امام ابو حنیفہؒ معنی حقیقی اور صاحبینؒ معنی مجازی کو ترجیح دیتے ہیں[۲]۔

قاعدہ نمبر ۸: امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مجاز حقیقت کی فرع ونائب کس اعتبار سے ہے؟ امام صاحبؒ فرماتے ہیں یہ نیابت وفرعیت لفظ کے اعتبار سے ہے کہ زبان کی رُو سے انسان کا کلام صحیح ہو، مثلاً اگر عربی میں بات کی جائے تو باعتبارِ عربیت کلام صحیح ہو۔ اب اگر حقیقت ممکن ہو تو اس پر عمل کریں گے، ورنہ مجاز پر عمل ہو گا۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ نیابت وفرعیت حکم کے اعتبار سے ہے، یعنی مجاز کے اعتبار کے لیے یہ ضروری ہے کہ حقیقت پر عمل ممکن ہو، پھر اگر اس پر عمل کر سکیں تو عمل کریں گے اور اگر کسی مانع کی وجہ سے عمل نہ ہو سکے تو مجاز کو اختیار کریں گے، مثلاً ایک شخص نے اپنی عمر سے زائد کے اپنے غلام کے متعلق کہا: ''ھذا ابنی!'' (یہ میر ابیٹا ہے) امام صاحبؒ فرماتے ہیں چونکہ اس کا یہ جملہ باعتبار زبان صحیح ہے اور حقیقت ممکن نہیں، اس لیے مجاز لے کر اس غلام کو آزاد قرار دیں گے اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ اس عمر کے غلام پر حقیقت صادق نہیں آتی، اس لیے بیٹا باپ سے بڑی عمر کا نہیں ہو سکتا، لہذا مجاز کا مراد لینا درست نہ ہو گا۔[۳]

۴۔ تمرین:

(الف)۔ حقیقت کی تعریف کریں۔

(ب)۔ باعتبار استعمال حقیقت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ حقیقت کی باعتبار ارادہ ومراد کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ مجاز حقیقت کی کس اعتبار سے نائب وفرع ہے؟ اس میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف بیان کریں۔

(ھ)۔ درج ذیل مثالوں میں حقیقت اور اس کی اقسام کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

أَقِيمُوا الصَّلَاةَ. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى. فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ. إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ. وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ. وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ

---

(۱) حسامی: ۱۶۔

(۲) حسامی: ۱۷۔

(۳) نور الانوار، مصباح: ۳۰۳۔

مِنَ النِّسَاءِ. اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين. لا أكل من الدقيق. لاأضع قدمي فى دارفلان. لاأكل الحنطة. لاأشرب من هذا البئر- لاأكل من هذا الشجر.

ایک حل شدہ مثال:

"أَقِيمُوا الصَّلَاةَ":

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"أَقِيمُوا" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی معین ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "الصَّلَاةَ": مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... مامور بہ مؤقت: اس لیے کہ مامور بہ مؤقت ہے...... مامور بہ مقید کی اقسام میں قسم اول: اس لیے کہ مامور بہ کے لیے وقت ظرف، سببِ وجوب اور شرط اداء ہے...... مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے...... مامور بہ محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین ہے...... مشترک: اس لیے کہ معانی مختلفہ کے لیے علی سبیل الاشتراک موضوع ہے...... مؤول من المشترک: اس لیے کہ مشترک سے مؤول ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ باعتبار شرع معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس استعمال رائج ہے...... حقیقتِ کاملہ: اس لیے کہ اس کے تمام افراد مراد ہیں۔

فصلِ دوم: مجاز کا بیان

۱۔ مجاز کی تعریف:

هُوَ كُلُّ لَفْظٍ يُسْتَعْمَلُ فِيْ غَيْرِ مَعْنَاه الْمُوْضُوْعُ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ.

مَجاز وہ لفظ[1] ہے جو کسی قرینہ و مناسبت کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو۔

لفظ کو معنی موضوع لہ کے بجائے معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے کی دو شرطیں ہیں[2]:

پہلی شرط یہ ہے کہ معنی غیر موضوع لہ مراد لینے پر قرینہ موجود ہو۔

دوسری شرط یہ ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ میں مناسبت اور علاقہ ہو، جیسے "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ." (النساء:۴۳) یہاں "الْغَائِطِ" سے پاخانہ مراد ہے، جو معنی غیر موضوع لہ ہے، اس کا معنی موضوع لہ نشیبی زمین کے ہیں[3]۔

مجاز کا حکم یہ ہے کہ معنی غیر موضوع لہ کا اعتبار ہو گا اور اسی کو مراد لیا جائے گا[4]۔

۲۔ عموم مجاز:

حقیقت و مجاز دونوں ایک لفظ سے بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے، لیکن ایک صورت دونوں کو جمع کرنے کی معروف ہے جس کو عموم مجاز کہتے ہیں۔ عموم مجاز یہ ہے:

هُوَ لَفْظٌ يَعُمُّ مَعْنَاه بِحَيْثُ يُعَدُّ الْحَقِيْقَةُ وَالمجَازُ كِلَاهُمَا مِنْ أَفْرَادِ مَعْنَاه.

لَفظ کے معنی مجازی سے اتنا عموم و شمول مراد لیا جائے کہ حقیقت بھی اس کے مصداق و افراد میں شامل ہو اور اس کا ایک فرد بن جائے، جیسے کوئی شخص کہے: "واللہ لاأضع قدمی فی دار فلان"۔ اب "دار فلان" کی حقیقت یہ ہے کہ فلاں کا گھر ذاتی مملوک گھر ہو۔ اور "وضع قدم" کا معنی یہ ہے کہ برہنہ پاؤں داخل ہو، مگر عرف میں "دار فلان" سے مجازاً سکونت کا گھر اور "وضع قدم" سے اندر جانا مراد ہوتا ہے۔ یہ عموم مجاز

---

(۱) لفظ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مجاز صرف مفردات (ایک کلمہ) میں تو ہوتا ہے جملے (کلام) میں نہیں ہوتا، بلکہ جیسے مفرد میں مجاز ہوتا ہے اسی طرح مرکبات اور جملوں میں بھی ہوتا ہے، جیسے محاورات و ضرب الامثال کہ ان کا استعمال بطور مجاز ہی ہوتا ہے۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/۱۷۱، توضیح: ۱۸۴، حسامی: ۱۱، الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۳۲، تسہیل الوصول للمحلاوی: ۹۴۔

(۳) اسی طرح آگے ارشاد ہے: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ." (النساء: ۴۳)، یہاں عورتوں کیساتھ ملامسہ (چھونا) کے مجازی معنی مراد ہیں، یعنی صحبت کرنا۔ اس کا حقیقی معنی ہاتھ سے چھونا ہے جو یہاں مراد نہیں۔ یہ احناف کا مذہب ہے، امام شافعیؒ اور دیگر ائمہ نے اس کے حقیقی معنی ہی مراد لیے ہیں۔ ان کے نزدیک عورت کو حالت شہوت سے چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا، لیکن احناف کے نزدیک نہیں ٹوٹے گا۔

(۴) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۳۴، اصول الفقہ: ۱۴۵۔

ہے، مطلق داخل ہونا مراد ہے، خواہ ننگے پاؤں داخل ہو، یا جوتے پہن کر داخل ہو تو سب صورتوں میں حانث ہو جائے گا[۱]۔

۳۔ قرینہ کی تعریف:

هِيَ مَا تَدُلُّ عَلَى إِرَادَةِ الْمَجَازِ بِاللَّفْظِ دُوْنَ حَقِيْقَةٍ.

قرینہ وہ امر ہے جو معنی موضوع لہ کے بجائے غیر موضوع لہ کے مراد ہونے پر دلالت کرے[۲]۔

پھر قرینہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قرینہ لفظیہ (ب)۔ قرینہ معنویہ

(الف)۔ قرینہ لفظیہ کی تعریف:

هُوَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى إِرَادَةِ الْمَجَازِ.

قرینہ لفظیہ سے مراد وہ لفظ ہے جو حقیقت کے بجائے مجاز کے مراد ہونے پر دلالت کرے، جیسے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ." (الاسراء:۲۴)، یہاں "الذُّلِّ" (عاجزی) قرینہ ہے کہ "خفض جناح" (بازو کے جھکانے) سے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں[۳]۔

(ب)۔ قرینہ معنویہ کی تعریف:

هُوَ أَمْرٌ مَعْنَوِيٌّ يَدُلُّ عَلَى إِرَادَةِ الْمَجَازِ.

قرینہ معنویہ وہ امرِ معنوی ہے جو حقیقت کے بجائے مجاز کے مراد ہونے پر دلالت کرے، جیسے عرف وعادت وغیرہ کا قرینہ ہونا کہ قدم رکھنے سے دخول مراد لینا[۴]۔

۴۔ ترکِ حقیقت اور عمل بالمجاز کے قرائن:

ترکِ حقیقت اور عمل بالمجاز کے درج ذیل قرائن ہیں:

(الف)۔ نفسِ کلام (ب)۔ سیاقِ کلام (ج)۔ محلِ کلام (د)۔ غرضِ متکلم (ھ)۔ عرف وعادت۔

(الف)۔ نفسِ کلام:

---

[۱] کشف الاسرار: ۲/۱۴۱، اصول السرخسی: ۱/۱۷۴، فواتح الرحموت: ۱/۲۱۶، نورالانوار: ۱۰۱، حسامی: ۱۵۱۔

[۲] فواتح الرحموت: ۱/۲۰۳، نظامی: ۱۱۱، اصول الفقہ: ۱۴۵۔

[۳] اصول الفقہ: ۱۴۷۔

[۴] اصول الفقہ: ۱۴۷۔

هُوَ أَنْ يَرِدَ نَفْسُ الْكَلَامِ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ سَوَاءٌ كَانَ ذَلِكَ لِزِيَادَةِ قَيْدٍ فِي الْكَلَامِ أَوْ لِمَعْنَى اللَّفْظِ.

نفسِ کلام کا مطلب یہ ہے کہ خود کلام کو حقیقی مفہوم کو قبول نہ کرنا، خواہ کلام میں مذکور کسی قید کی وجہ سے ہو، یا خود لفظ کے اپنے معنی و حقیقت کی وجہ سے ہو، جیسے "وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ." (الاسراء:۲۴)، یہاں "ذل" کی قید "جناح" کے حقیقی معنی مراد لینے سے مانع ہے۔[1]

(ب)۔ سیاقِ کلام:

هُوَ أَنْ لَّا يُقْبَلُ حَقِيْقَةُ اللَّفْظِ مَا كَانَ قَبْلَه وَمَا كَانَ بَعْدَهُ مِنَ الْكَلَامِ.

سیاقِ کلام سے مراد یہ ہے کہ کلام کا ماقبل ومابعد حقیقی معنی کو قبول نہ کرے، جیسے " فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ." (الکہف:۲۹)۔ اس سے بظاہر یہ سمجھ میں آرہا ہے کہ معنی حقیقی مخاطب کو ایمان اور کفر کا اختیار دیا جارہا ہے، لیکن اس کے بعد متصل یہ فرمان "إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا." اس بات پر قرینہ ہے کہ اس سے زجر و تہدید مقصود ہے۔

(ج)۔ محلِ کلام:

هُوَ عَدْمُ قَبُوْلِ الْكَلَامِ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ.

محلِ کلام سے مراد یہ ہے کہ کلام کے موقع و محل کا حقیقت کو قبول نہ کرنا، جیسے کوئی آدمی اپنے ایسے غلام کے متعلق کہ جس کی عمر کا اس جیسا بیٹا نہیں ہو سکتا۔ یا ایسے غلام کے متعلق کہ جس کا نسب وخاندان معروف ہو یہ کہے: "یہ میرا بیٹا ہے۔" تو اس کا یہ کلام اس غلام کی عمر کی زیادتی اور نسب کی شہرت کی بناء پر مجاز ہی پر محمول ہو گا۔

(د)۔ غرضِ متکلم :

هُوَ عَدْمُ قَبُوْلِ غَرْضِ الْكَلَامِ حَقِيْقَةَ اللَّفْظِ.

غرضِ متکلم سے مراد یہ ہے کہ کلام و متکلم کی غرض کا حقیقی معنی کو قبول نہ کرنا، جیسے ایک شخص نے کسی کو کھانے کی دعوت دی اور وہ قسم کھا کر انکار کر دے اور یوں کہے: "میں نہیں کھاؤں گا!" اگرچہ یہ الفاظ عام ہیں کہ جن کا ظاہری مفہوم یہ ہے کہ وہ کبھی نہ کھائے گا، لیکن غرض کے پیشِ نظر اس سے خصوصی کھانا مراد ہے، یعنی

---

[1] دوسری مثال یہ ہے کہ کوئی یوں کہے: "میرے سارے مملوک آزاد ہیں" تو اس کے مکاتب غلام اس میں شامل نہیں ہوں گے، اس لیے کہ مملوک کا لفظ معناً ان کو شامل نہیں، اس لیے کہ مملوک اس کو کہتے ہیں جس پر پوری ملکیت ہو اور مکاتب میں پوری ملکیت نہیں ہوتی۔

وہی کھانا جس کے لیے اس کو دعوت دی گئی تھی۔

(ھ)۔ عرف وعادت:

هُوَ أَنْ لَّا يُقْبَلُ حَقِيْقَةُ الْلَفْظِ عُرْفَ بِلَادِ الْمُتَكَلِمِ وَالْمُحَاوَرَةِ بِهَا.

عرف وعادت سے مراد یہ ہے کہ کلام کے محاروے کا حقیقی معنی کو قبول نہ کرنا، جیسے قدم رکھنا کہ اس سے داخل ہونا مراد لیا جاتا ہے، درخت کھانا کہ اس سے اس کے پھل کا کھانا مراد لیا جاتا ہے۔ (۱)

مذکورہ اقسام میں سیاقِ کلام اور نفسِ کلام قرینہ لفظیہ اور باقی تین قسمیں (محلِ کلام، غرضِ متکلم اور عرف وعادت) قرینہ معنویہ کے تحت آتی ہیں۔

۵۔ مناسبت کی تعریف واقسام:

مناسبت لغت میں دو چیزوں کی کسی وصف میں شرکت کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هِيَ مَشَارَكَةُ الحَقِيْقَةِ مَعَ المَجَازِ فِيْ وَصْفٍ.

معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ دونوں کا کسی وصف میں شریک ہونا۔

بلاغیین حضرات نے مناسبت تقریباً پچیس قسمیں ذکر کی ہیں، جن کی تفصیل کتب بلاغت میں موجود ہے، یہاں اجمالی فہرست ذکر کی جاتی ہے:

۱۔ اطلاق السبب علی المسبب۔ ۲۔ اطلاق المسبب علی السبب۔ ۳۔ اطلاق الجزء علی الکل۔ ۴۔ اطلاق الکل علی الجزء۔ ۵۔ اطلاق العام وارادۃ الخاص۔ ۶۔ اطلاق الخاص وارادۃ العام۔ ۷۔ اطلاق المحل علی الحال۔ ۸۔ اطلاق الحال علی المحل۔ ۹۔ تسمیۃ الشئ باعتبار ماکان علیہ ۱۰۔ تسمیۃ الشئ باعتبار مایکون علیہ۔ ۱۱۔ اطلاق اللازم علی الملزوم ۱۲۔ اطلاق الملزوم علی اللازم۔ ۱۳۔ اطلاق المقید وارادۃ المطلق۔ ۱۴۔ اطلاق المطلق وارادۃ المقید۔ ۱۵۔ اطلاق المعرف باللام علی النکرۃ۔ ۱۶۔ اطلاق النکرۃ وارادۃ العموم۔ ۱۷۔ اطلاق احد الضدین علی الآخر۔ ۱۸۔ اطلاق البدلین علی الآخر۔ ۲۰۔ اطلاق الشئ وارادۃ المتعلق۔ ۲۱۔ آلہ بول کر صاحب آلہ مراد لینا۔ ۲۲۔ صاحبِ آلہ بول کر آلہ مراد لینا۔ ۲۳۔ حذف الحرف والکلمۃ۔ ۲۴۔ زیادۃ الحرف والکلمۃ۔ ۲۵۔ تشبیہ۔ (۲)

۶۔ بلاغیین اور اصولیین کی اصطلاح میں فرق:

---

(۱) توضیح: ۲۲۴، نور الانوار: ۱۱۱-۱۱۲، حسامی: ۱۷-۱۸۔

(۲) ان کی تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد البلاغہ، حصہ دوم۔

بلاغیین حضرات اول الذکر چوبیس علاقوں کو مجازِ مرسل کے اقسام وانواع شمار کرتے ہیں اور آخری قسم (تشبیہ) کو استعارہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اصولیین حضرات اول الذکر چوبیس علاقوں کو اتصال صوری سے تعبیر کرتے ہیں اور مؤخر الذکر علاقہ (تشبیہ) کو اتصال معنوی سے تعبیر کرتے ہیں، مجاز مرسل اور استعارہ کی تعبیرات کا مفہوم ان کے نزدیک ایک ہی ہے [1]۔ یعنی کسی مناسبت کی وجہ سے معنی غیر موضوع لہ کو مراد لینا خواہ مناسبت کی کوئی صورت ہو۔ یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اتصال ضروری ہے اور پھر اتصال کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ اتصال صوری (ب)۔ اتصالِ معنوی

(الف)۔ اتصال صوری کی تعریف:

هُوَ مُشَارَكَةُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فِي الصُّوْرَةِ.

اتصالِ صوری اس کو کہتے ہیں کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی میں مجاورت و تعلق ہو اور دونوں کا صورۃً ایک دوسرے کیساتھ متعلق ہو۔ یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی میں سے کوئی ایک دوسرے کے لیے علت ہو، یا سبب ہو، یا شرط ہو، یا حال ہو، جیسے "أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ." (النساء:۴۳) یہاں "غائط" سے پاخانہ مراد ہے جو معنی مجازی ہے اور اس کا معنی حقیقی پست زمین ہے اور چونکہ پاخانہ کرنے والا بھی پردہ کی وجہ سے پست زمین کو تلاش کرتا ہے تو اس مناسبت ذاتی وجہ سے "غائط" کے مجازی معنی پاخانہ کے ہیں اور بادل (سبب) بول کر بارش "مسبب" مراد لینا وغیرہ۔

پھر اتصالِ صوری کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ سبب ومسبب کا اتصال ۲۔ علت ومعلول کا اتصال

ا۔ سبب ومسبب کا اتصال:

حقیقت ومجاز کا آپس میں سبب ومسبب کا علاقہ ہو، ایک سبب ہو اور دوسرا مسبب ہو۔ اس میں سبب سے مسبب کا مراد لینا صحیح ہے، لیکن مسبب سے سبب کا مراد لینا صحیح نہیں، جیسے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق کی نیت سے "حررتُك" (میں نے تجھے آزاد کردیا) کہے تو اس کی یہ نیت کرنا صحیح ہے، کیونکہ تحریر اپنے حقیقی معنی کے اعتبار سے باندی کے حق میں ملکِ بضعہ (حقِ مجامعت) کے زوال کا سبب ہے، لیکن درمیان میں ملکِ رقبہ کا واسطہ ہے، لہذا تحریر ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے اور ملکِ متعہ کا زوال اس کا مسبب ہے اور طلاق سے بھی چونکہ

---

[1] اصول الفقہ:۱۵۱۔

ملکِ متعہ زائل ہو جاتا ہے، اس لیے سبب ''حررتُك''بول کر مسبب (طلاق) مراد لینا صحیح ہے، لیکن ''طلقتُك'' (میں نے تجھے طلاق دے دی) مسبب بول کر اس سے ''حررتُك'' سبب مراد لینا صحیح نہیں، اس لیے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح نہیں[۱]۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے، لیکن سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا۔ بالفاظِ دیگر مسبب محتاج اور لازم ہے اور اپنے مؤثر یعنی سبب کا اثر ہے اور سبب محتاج الیہ اور ملزوم ہے اور استعارہ کی اصل یہی ہے کہ محتاج الیہ اور ملزوم بول کر محتاج اور لازم مراد ہو۔

۲۔علت ومعلول کا اتصال:

حقیقت ومجاز کا آپس میں علت ومعلول ہونا کہ ایک علت ہو اور دوسرا معلول ہو۔ اس میں علت سے معلول اور معلول سے علت مراد لیا جاسکتا ہے، کیونکہ علت اور معلول کے درمیان اتصال مضبوط ہوتا ہے، اس لیے استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے[۲]، جیسے خریدنا، ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہے، خریدنا علت اور ملکیت معلول ہے، خریدنے (علت) سے ملکیت (معلول) اور ملکیت (معلول) سے خریدنا (علت) مراد لیا جا سکتا ہے۔ الا یہ کہ شرعاً کوئی قباحت لازم آتی ہو تو ایسا درست نہ ہو گا۔[۳]

(ب)۔اتصالِ معنوی کی تعریف:

هُوَ مُشَارَكَةُ الْحَقِيقَةِ وَالمَجَازِ فِي وَصْفٍ.

اتصالِ معنوی اس کو کہتے ہیں کہ حقیقت ومجاز کا اپنے حقیقی مصداق سے الگ کسی وصف میں شریک ہونا۔ اسی معنیٰ کو بلاغیین حضرات ''وجہ شَبہ'' کہتے ہیں اور فقہاء اسے ''علتِ حکم'' کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ

---

[۱] خلاصہ کلام یہ ہے کہ سبب مسبب کا محتاج نہیں ہوتا، کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ کسی جگہ سبب تو ہو، لیکن مسبب نہ ہو، جیسے ''عتق'' (آزادی) باندیوں میں ملکِ متعہ کے زوال کا سبب ہے اور ملکِ متعہ کا زوال مسبب ہے، لہٰذا اگر غلام کو ''انت حر'' کہا تو یہاں ''عتق'' تو ہے، یعنی سبب، مگر زوالِ ملکِ متعہ نہیں جو کہ مسبب ہے، کیونکہ مردوں میں ملکِ متعہ اور ملکِ بضعہ ہوتی ہی نہیں، لہٰذا مسبب بول کر سبب مراد نہیں لے سکتے، مگر یہ جب کہ مسبب سبب کیساتھ خاص نہ ہو۔ اور اگر مسبب سبب کیساتھ خاص ہو تو پھر مسبب بول کر سبب مراد لینا صحیح ہے، جیسے '' إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خمرا.''(یوسف:۳۶) یہاں ''خمر'' مسبب بول کر سبب یعنی انگور مراد ہے، کیونکہ ''خمر'' انگور ہی کیساتھ خاص ہے، دوسری شرابوں کا نام احناف کے نزدیک ''خمر'' نہیں ہے۔

[۲] اس لیے کہ شریعت میں علت اس کو کہتے ہیں جو کسی حکم کے لیے وضع کی گئی ہو، اس لیے اگر کسی جگہ حکم نہ متصور ہو تو علت بھی مشروع نہ ہو گی، جیسے اگر کسی جگہ ملک متصور نہ ہو تو بیع بھی مشروع نہ ہو گی، علت کی طرف حکمو جود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں، یعنی علت ہی سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ علت ومعلول (حکم) کے درمیان اتصال قوی ہے جب بھی علت ہو گی تو حکم بھی ہو گا اور جب بھی حکم ہو گا تو علت بھی ہو گی۔

[۳] حسامی:۱۱-۱۲، توضیح:۲۰۱، فواتح الرحموت:۱/۲۲۳۔

معنی حقیقی اور مجازی میں تشبیہ کا علاقہ ہو، جیسے دو چیزوں کا مشروعیت یا عدم مشروعیت کی وصف میں شریک ہونا اور اس کی وصف کی وجہ سے احکام میں مناسبت ہو، جیسے نشے کی وجہ سے شراب کی طرح کسی دوسری چیز کا حرام ہونا[1]۔

۷۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اگر کوئی لفظ حقیقت و مجاز دونوں کو محتمل ہو تو حقیقت کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے کہ اصل حقیقت ہی ہے، البتہ اگر کوئی آدمی ایسے لفظ کو بول کر مجاز کی نیت کر لے تو مجاز مراد ہو گا اور اگر مجاز ہی ممکن ہو تو بغیر نیت وہی مراد ہو گا، جیسے اگر ایک شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: ''حررتك'' (میں تجھے آزاد کر دیا) تو اس کے تحت حقیقت بھی ممکن ہے کہ کام و خدمت سے آزادی مراد ہو، اور مجاز بھی ممکن ہے کہ نکاح کی قید سے آزادی مراد ہو۔ اس لیے اگر مجاز کی نیت کرے تو مجاز مراد ہو گا اور اگر کسی آزاد عورت سے کہے: ''مجھے اپنی ذات کا مالک بنادے'' تو مجاز ہی مراد ہو گا، یعنی بذریعہ نکاح مالک بنانا۔ اس لیے کہ حقیقت یہاں ممکن ہی نہیں ہے کہ آزاد انسان نہ کسی کی ملکیت میں ہوتا ہے نہ جاسکتا ہے۔[2]

قاعدہ نمبر ۲: حقیقت و مجاز کو جمع کرنا جائز نہیں، یعنی اگر کسی لفظ سے ایک ہی وقت میں دونوں کو مراد لینا جائز نہیں ، جیسے: ''اسد'' کے لفظ سے ایک ہی موقع پر رجل شجاع بھی مراد لیں اور مخصوص جانور حیوان مفترس بھی مراد لیں۔[3]

قاعدہ نمبر ۳: بعض مواقع ایسے ہیں کہ جہاں کلام سے نہ حقیقت مراد لی جاسکتی ہے اور نہ مجاز۔ ایسے مواقع پر کلام مہمل و لغو ہو جاتا ہے، جیسے ایک شخص کی بیوی اتنی عمر کی ہو کہ اس عمر کی اس کی بیٹی ہو سکتی ہو، اور اس بیوی کا نسب معروف ہو ایسی بیوی کو اگر شوہر اپنی بیٹی کہے تو نہ حقیقت مراد ہو گی اور نہ مجاز۔ حقیقت اس لیے مراد نہیں ہو گی کہ اس کا خاندان معلوم و معروف ہے اور مجاز اس لیے نہیں کہ یہ اس کی بیوی ہے۔[4]

قاعدہ نمبر ۴: حقیقت کا علم اہل لغت سے ہوتا ہے کہ وہی یہ متعین کرتے ہیں کہ کس معنی کی ادائیگی کے لیے کس لفظ کو ایجاد کیا گیا ہے اور مجاز کا معاملہ یہ ہے کہ زبان سے واقف کوئی بھی شخص غور و فکر کے ذریعے مناسبت کی کسی

---

(۱) اصول الفقہ: ۱۵۱۔

(۲) حسامی: ۱۶۔

(۳) حسامی: ۱۴، توضیح: ۲۱۶۔

(۴) فواتح الرحموت: ۱/ ۲۲، توضیح: ۲۲۸، نور الانوار: ۱۱۰۔

صورت کے سمجھ میں آنے پر لفظ کو غیر موضوع لہ معنی کے لیے استعمال کر سکتا ہے۔
قاعدہ نمبر ۵: اگر کسی لفظ کو کسی مناسبت کے بغیر کسی معنی کے لیے استعمال کیا جائے تو اس لفظ کو "مرتجل" کہتے ہیں اور کسی لفظ کا اس طور پر استعمال کہ اس سے کوئی معنی مراد نہ ہو "ہزل" کہلاتا ہے۔[۱]
قاعدہ نمبر ۶: اصولیین کے نزدیک مجاز اور استعارہ میں کوئی فرق نہیں ہے، لفظ کا معنی غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ واتصال کی بناء پر استعمال ہونا مجاز بھی ہے اور استعارہ بھی ہے۔
قاعدہ نمبر ۷: کبھی حقیقت متروک ہونے پر لفظ کا مادہ ہی قرینہ بن جاتا ہے خارجی قرینہ کی ضرورت ہی نہیں پڑتی، یہ صورت اس وقت ہو گی کہ جب کوئی لفظ مختلف الافراد معانی کے لیے وضع ہو، لیکن کچھ افراد معنی موضوع لہ سے قوی ہونے کی وجہ سے اس کا فرد نہیں رہتے اور کچھ افراد معنی موضوع لہ سے کمزور ہونے کی وجہ سے اس کے فرد نہیں رہتے ہوں، بعض افراد کے معنی موضوع لہ سے قوی کی مثال، جیسے لفظ "فاكهة" ہے ان اشیاء کے لیے وضع ہے جو لذت کے طور پر استعمال کی جاتی ہیں، چنانچہ تربوزہ اور خربوزہ بھی "فاكهة" کے افراد ہیں، انگور، انار اور کھجور کھا کر زندگی بسر ہو سکتی ہے، بھوک بھی مٹا سکتی ہے، لیکن تربوزہ اور خربوزہ سے بھوک ختم نہیں ہوتی صرف لذت ولطف حاصل ہوتی ہے تو "فاكهة" کی حقیقت انگور، انار اور کھجور میں بھی اس قدر قوی ومضبوط ہے کہ گویا وہ "فاكهة" کے افراد نہ رہے، بلکہ طعام کے فرد بن گئے۔ اگر کوئی شخص قسم کھائے: "والله لا اكل الفاكهة" تو وہ کھجور اور انگور تناول کرنے سے حانث نہ ہو گا، کیونکہ یہ اشیاء "تفكه" کے حقیقت سے گویا خارج ہیں۔ اب "فاكهة" کا لفظ صرف پھلوں پر بولا جائے گا۔ اور بعض افراد کی موضوع لہ سے کم اور کمزور ہونے کی مثال، جیسے "لحم" (گوشت) عربی لغت میں "التحام" سے ماخوذ ہے، بمعنی تیزی اور جوش۔ کیونکہ گوشت خون سے بنتا ہے اور خون میں شدت ہوتی ہے تو اس وجہ سے گوشت میں بھی شدت پائی جاتی ہے، یعنی "لحم" ایک ایسی چیز کے لیے موضوع ہے جس میں خونی شدت ہو۔

اب "لحم" کے دو فرد ہیں: (۱)۔ بری حیوانات کا گوشت۔ (۲)۔ بحری حیوانات کا گوشت (جس میں مچھلی بھی شامل ہے)۔ مچھلی پر بھی قرآن مجید نے "لحم" کا اطلاق کیا ہے، ارشاد ہے۔ "وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا." (النحل:۱۴)۔ مچھلی کا گوشت اس قدر ناقص ہے جس پر "لحم" کا اطلاق نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ مچھلی میں خون نہیں۔ اگر کوئی قسم کھائے: "والله! لا آكل اللحم" تو مچھلی کھانے سے حانث

[۱] فواتح الرحموت: ۱/ ۲۰۳۔

نہ ہو گا، کیونکہ مچھلی کی حقیقت "لحم" ناقص ہے۔اب "لحم" بعض محدود افراد پر بولا جاتا ہے جو مجاز ہے۔[1]

۸۔ تمرین:

(الف)۔ مجازاور عمومِ مجاز کی تعریف کریں۔

(ب)۔ قرینہ کی تعریف اوراقسام بیان کریں۔

(ج)۔ ترکِ حقیقت اور عمل بالمجاز کے قرائن بیان کریں۔

(د)۔ مناسبت کی تعریف اوراقسام بیان کریں۔

(ھ)۔ بلاغیین اوراصولیین کی اصطلاح میں کیا فرق ہے؟

(و)۔ اتصال صوری اور معنوی کی تعریف بمع اقسام بیان کریں۔

(ز)۔ اگر کوئی لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کا محتمل ہو تو کس کو ترجیح دی جائے گی؟

(ح)۔ درج مثالوں میں مجاز کے اقسام انواع کی تعیین کیجئے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاء. فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ. فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ. وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا الله. وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ. نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ. أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ. هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ.والله لا أضع قدمي في دارفلان. والله لا أكل الحنظة. لا أشرب من هذا البئر. والله لا أكل اللحم.

ایک حل شدہ مثال:

"كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ":

مرحلہ اولیٰ:مایتعلق بالکلمہ:

"الظُّلُمَاتِ/ النُّورِ":عام:اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے......عام محمول علی العموم،عام غیر مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ یہ اپنے عموم پر محمول ہے اوراس میں کسی قسم کی کوئی تخصیص نہیں......عام مطلق:اس لیے کہ اس کا عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے۔مجاز:اس لیے کہ لفظ معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے......اتصالِ معنوی:اس لیے کہ معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ میں تشبیہ کا علاقہ ہے۔

---

(۱)نورالانوار،مصباح:۳۱۴۔

فصلِ سوم: صریح وکنایہ کا بیان

۱۔ صریح کی تعریف:

هُوَ لَفْظٌ بَيِّنُ الْمُرادِ بِحَيْثُ يَفْهَمُهُ السَّامِعُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ حَقِيْقَةً كَانَ أَوْ مَجَازاً.

صریح وہ لفظ ہے جس کی مراد بالکل ظاہر ہو، خواہ حقیقت ہو یا مجاز ہو کہ لفظ بولتے ہی اس کی مراد ذہن میں آجائے، جیسے: ''بِعتُ'' بیچنے کے معنی میں ''اشتریت'' خریدنے کے معنی میں ''طلقت'' طلاق کے معنی اور ''وھبتُ'' ہبہ کے معنی میں صریح ہیں۔

۲۔ صریح کا حکم:

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے، خواہ خبر کے ذریعہ ہو، یا صفت کے ذریعہ ہو، یا نداء کے ذریعہ ہو۔ اس میں نیت کی ضرورت نہیں پڑتی، اس لیے کہ اس کی دلالت اپنی مراد پر بسبب کثرتِ استعمال واضح اور متعین ہوتی ہے گویا لفظ خود معنی کے قائم مقام ہے[1]۔

۳۔ صریح کی صورتیں:

صریح کی درج ذیل تین صورتیں ہیں:

(الف)۔ صریح بصورتِ اخبار، جیسے ''طلقتك''.

(ب)۔ صریح بصورت نعت، جیسے ''انت طالق''.

(ج)۔ صریح بصورت نداء، جیسے ''یاطالق''.

۴۔ کنایہ کی تعریف:

هُوَ لَفْظٌ يَسْتَتِرُ مُرَادُه بِحَيْثُ لَا يَعْرِفُ بِنَفْسِ السَّمَاعِ.

کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد ظاہر نہ ہو، یعنی کنایہ وہ لفظ ہے کہ جس کی مراد پوشیدہ ہو جب اس لفظ کو بولا جائے تو ذہن اس کی اصل کی طرف فوری طور پر کسی قرینہ کے بغیر منتقل نہ ہو، خواہ یہ لفظ حقیقت ہو یا ایسا مجاز ہو جو متعارف نہ ہو، جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے: تو عدت گزار! یا یہ کہے: تیری رسی تیرے کندھے پر ہے! یا یہ کہے: اپنے گھر والوں کے پاس چلی جا! یہ سب الفاظ طلاق سے کنایہ ہیں[2]۔

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/۱۸۷، فواتح الرحموت: ۱/۲۲۶۔

(۲) جامع الاصول: ۵۱۱۔

۵۔ کنایہ کا حکم:

کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ حکم کا ثبوت یا تونیت کے پائے جانے کی وجہ سے ہو گا، یا دلالتِ حال کی وجہ سے ہو گا، جیسے کوئی شخص الفاظِ کنائی کے تکلم کے وقت اس کے کسی ایک معنی کی نیت کر لے، مثلاً: ''انتِ بائن'' سے طلاق کی نیت کر لے تو اس سے طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی۔ اور دلالتِ حال کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص تذکرہ طلاق کے وقت بیوی کو''انت بائن'' یا''انت حرام'' کہہ دے تو ان الفاظ سے طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ شوہر یہ کہے کہ میری نیت طلاق دینے کی نہ تھی۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ الفاظِ کنائی سے حکم کا ثبوت یا تو وجودِ نیت کی وجہ سے ہو گا، یا دلالتِ حال کی وجہ سے ہو گا، کیونکہ ثبوتِ حکم کے لیے کسی ایسی دلیل کا موجود ہونا ضروری ہے جس کے ذریعہ الفاظِ کنائی کا تردد و اشتباہ زائل ہو کر اس سے کوئی ایک معنی متعین اور راجح ہو جائیں[1]۔

۶۔ مجاز اور کنایہ میں فرق:

مجاز اور کنایہ میں فرق یہ ہے کہ مجاز میں اصل معنی مراد نہیں ہو سکتا، لیکن کنایہ میں اصل معنی مراد ہو سکتے ہیں، یعنی معنی ملزوم، جیسے ''طویل النجاد'' کے لازمی و کنائی معنی لمبے قد والے کے ہیں اور اصل (ملزوم) معنی ہیں: لمبے پر تلہ والا۔ لہذا لمبے قد والا معنی مراد لینے کیساتھ اس کے اصل معنی مراد لینا بھی جائز ہو گا۔ نیز مجاز میں ملزوم بول کر لازم مراد ہوتا ہے، جیسے اسد بول کر شجاع مراد ہوتا ہے اور کنایہ میں لازم بول کر ملزوم مراد ہوتا ہے۔[2]

۷۔ صریح، ظاہر، نص اور مفسر میں فرق:

صریح، ظاہر، نص اور مفسر میں فرق یہ ہے کہ صریح میں ظہور و وضوح کثرتِ استعمال کی بناء پر ہوتا ہے اور ظاہر میں ظہور نفسِ کلام کی وجہ سے ہوتا ہے اور نص کے اندر ظہور سوقِ کلام کی وجہ سے ہوتا ہے اور مفسر میں ظہور متکلم کے بیان سے اور عدمِ احتمال نسخ کی وجہ سے ہوتا ہے۔

یاد رہے کہ صریح ان اقسام مذکورہ کا قسیم نہیں ہے، بلکہ ان کیساتھ جمع ہو سکتا ہے گویا صریح وہ ہے کہ اس کی مراد میں ظہور تام ہو، خواہ وہ ظاہر ہو، یا نص ہو، یا مفسر ہو یا محکم ہو، اسی طرح صریح حقیقت و مجاز کا بھی

---

(۱) جامع الاصول: ۵۱۱۔

(۲) تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد البلاغہ، حصہ دوم۔

قسیم نہیں ہے،لہذا حقیقت مستعملہ صریح کے درجہ میں ہے اور حقیقت مہجورہ کنایہ کے درجہ میں ہے اور مجاز متعارف صریح کے درجہ میں ہے اور متعارف ہونے سے پہلے وہ کنایہ کے درجہ میں ہے، کنایہ کے اندر بھی ظہور ہوتا ہے، لیکن قرینہ کے ذریعہ اور خفی وغیرہ کے اندر ظہور طلب و تامل کے ذریعہ ہوتا ہے۔[1]

۸۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: صریح کا اثر عین کلام پر مرتب ہوتا ہے اس میں نیت کی ضرورت اور اس کا اعتبار نہیں، البتہ اگر لفظ گنجائش رکھتا ہو تو قضاءً (عدالت میں) نیت کا اعتبار تو نہیں ہو سکتا، البتہ دیانۃً (فیمابینہ وبین اللہ) نیت کا اعتبار ہو سکتا ہے۔[2]

قاعدہ نمبر ۲: قرائن کا اعتبار مجاز کی طرح کنایہ میں بھی ہوتا ہے اور یہ قرائن لفظی بھی ہوتے ہیں اور معنوی بھی، دلالتِ حال لفظی اور نیت معنوی قرینہ ہے، البتہ مجاز و کنایہ کے قرائن میں فرق یہ ہے کہ اول کی ضرورت حقیقی معنی کے بجائے دوسرے معنی کو مراد لینے کے لیے ہوتی ہے اور دوم کی ضرورت مراد کی تعیین و ظہور کے لیے ہوتی ہے[3]۔

قاعدہ نمبر ۳: صریح و کنایہ میں اصل صریح ہے اس لیے کہ اس کی مراد ظاہر ہوتی ہے اور لفظ میں اصل یہی ہے کہ مراد ظاہر ہو[4]۔

قاعدہ نمبر ۴: کنایات کے معنی ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے ان سے وہ احکام ثابت نہیں ہوتے، جو شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے حدود۔ اس لیے کہ اس میں متکلم کی نیت یا موقع و محل کی تعیین کے باجود مراد کے خلاف کا احتمال باقی رہتا ہے اور حدود کا معاملہ احتیاط کا ہے، جیسے کسی نے کنایہ کے الفاظ سے چوری کا اقرار کیا تو اسے سزا نہیں دی جائے گی۔[5]

قاعدہ نمبر ۵: مجاز قبل از تعارف کنایہ کے درجہ میں ہوتا ہے، کیونکہ اس کے اندر یہ احتمال ہوتا ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد ہیں یا مجازی معنی۔ برخلاف مجاز متعارف کے کہ وہ لوگوں کے درمیان مشہور ہوتا ہے اس لیے مجاز

---

[1] جامع الاصول: ۵۱۵۔
[2] فواتح الرحموت: ۱/۲۲۶، اصول الفقہ: ۱۵۷۔
[3] اصول الفقہ: ۱۵۷۔
[4] اصول الفقہ: ۱۵۷۔
[5] توضیح: ۲۸۸، حسامی: ۱۹-۲۰۔

متعارف اور مشترک جب کہ اس کے کوئی ایک معنی راجح ہو جائیں اور مجاز مع قرینہ اور حقیقت مستعملہ، ظاہر، اور نص تمام کے تمام صریح کے درجہ میں ہیں اور مشترک قبل التاویل اور مجاز غیر متعارف اور حقیقتِ مہجورہ جب کہ اس کا کوئی شخص ارادہ کرے اور خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ سب کے سب کنایہ کے قبیل سے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۶: اسمائے ضمائر کنایہ کے قبیل سے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۷: صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ دونوں کو حقیقت و مجاز کی قسم قرار دی ہے [۱]۔

۹۔ تمرین:

(الف)۔ صریح کی تعریف اور صورتیں بیان کریں۔

(ب)۔ کنایہ کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ج)۔ مجاز اور کنایہ میں کیا فرق ہے؟

(د)۔ صریح، ظاہر، نص اور مفسر میں کیا فرق ہے؟

(ھ)۔ درج مثالوں میں صریح اور کنایہ کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ. فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ. وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ. وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ. قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ. استبرئ رحمك. أنت واحدة. أنت بريئ مني. أنت طالق. أنت بائن. اعتدي. حررتُكِ. أنت حرام. حبلك على غاربك. ألحقي باهلكِ. وهبتكِ لأهلكِ. سرحتُكِ. فارقتُكِ. أنتِ حرة. وابتغي الأزواج. رقبتكِ طالق. بدنكِ وجسدكِ طالق. أنتِ طالق الطلاق.

ایک حل شدہ مثال:

"فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ:"

مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

---

[۱] توضیح تلویح: ۱۳۸۔

"فَانْكِحُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ متعین معنی کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ اُمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے...... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے...... مامور بہ مطلق: اس لیے کہ مامور بہ غیر مؤقت ہے...... مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے...... مامور بہ غیر محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین نہیں...... مامور بہ عینی: اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے ہے...... باز "فَانْكِحُوا" حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر متعارفِ مجاز: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... حقیقتِ کاملہ: اس لیے کہ اس کے تمام افراد مراد ہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد بالکل واضح ہے۔

اجراء کا مرحلہ ثانیہ: ما یتعلق بالکلام

یہ مرحلہ درج ذیل تین ابواب پر مشتمل ہے:

بابِ سوم: معنی کے ظہور ووضوح کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ چہارم: معنی کے خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

بابِ پنجم: دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

جملہ اور کلام میں اجراء وتطبیق کا طریقہ یہ ہے کہ آیات الاحکام یا احادیث الاحکام میں سے کوئی جملہ یا کلام لیں، سب سے پہلے اسے معنی کے ظہور ووضوح کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے دیکھیں کہ کونسی قسم ہے کہ ظاہر ہے یا نص ہے یا مفسر ہے، یا محکم ہے، اگر مفسر ہے تو مفسر کی اقسام میں سے کونسی قسم ہے۔ اگر محکم ہے تو محکم کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: محکم لذاتہ ہے یا محکم لغیرہ۔ نشاندہی کریں۔

پھر اس کے بعد خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: خفی ہے یا مشکل ہے یا مجمل ہے، یا متشابہ ہے، اگر مجمل ہے تو یہ دیکھیں کہ اجمال فی المفردات ہے یا اجمال فی التراکیب۔ نیز مجمل کے حکم اور محل کے اعتبار سے تین قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مجمل والحکم والمحل ہے، یا مجمل الحکم معلوم المحل ہے، یا معلوم الحکم مجمل المحل ہے، اسی طرح وجوہ اجمال کی بھی نشاندہی کریں۔

اگر متشابہ ہے تو متشابہ کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مجہول المعنی مجہول المراد ہے یا معلوم المعنی مجہول المراد ہے، نشاندہی کریں۔ پھر اس کے بعد دیکھیں کہ عند الاحناف دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی چار قسموں میں سے کونسی قسم ہے: عبارۃ النص ہے یا اشارۃ النص ہے، یا دلالۃ النص ہے یا اقتضاء النص ہے، نشاندہی کریں۔ یا عند المتکلمین دلالۃ اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے دلالت کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: دلالت منطوق ہے یا دلالتِ مفہوم۔ اگر دلالت منطوق ہے تو منطوقِ صریح ہے یا غیر صریح۔ اگر دلالت غیر صریح تو یہ دیکھیں کہ دلالت غیر صریح مقصود ہے یا دلالت غیر صریح غیر مقصود ہے، نشاندہی کریں۔ اگر دلالت مفہوم ہے تو مفہوم کی دو قسموں میں سے کونسی قسم ہے: مفہومِ موافق ہے یا مفہومِ مخالف۔ اگر مفہوم موافق ہے تو مفہومِ موافق اَولی ہے یا مفہومِ موافق مساوی۔ اگر مفہوم مخالف ہے تو مفہوم مخالف کی مشہور اقسام میں سے کونسی قسم ہے: مفہومِ لقب ہے، یا مفہومِ عدد ہے، یا مفہومِ وصف ہے، یا مفہومِ شرط ہے، یا مفہومِ غایت ہے، نشاندہی کریں۔

بابِ سوم

تقسیمِ دوم باعتبار ظہورِ معنی

معنی کے ظہور کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ ظاہر ۲۔ نص ۳۔ مفسر ۴۔ محکم

یہ باب درج ذیل تین فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: ظاہر و نص کا بیان

فصلِ دوم: مفسر و محکم کا بیان

فصلِ سوم: اقسامِ اربعہ میں تعارض کا بیان

فصلِ اول: ظاہر اور نص کا بیان

ا۔ ظاہر کی تعریف:

ظاہر کا لغوی معنی واضح ہونا ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

الظَّاهِرُ اسْمٌ لِكُلِّ كَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِنَفْسِ السَّمَاعِ مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ.

ظاہر وہ کلام ہے جس کی مراد سامع کو بلا تامل محض کلام سنتے ہی معلوم ہو جائے، یعنی جب سامع اہل لسان ہو تو وہ کلام کی مراد کو محض سنتے ہی بغیر غور و فکر کیے جان لے اور اس معنی کا واضح ہونا کسی خارجی امر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا." (البقرۃ :۲۷۵)۔ یہاں "أَحَلَّ" اور "حَرَّمَ" ظاہر ہے اس میں غور و فکر کی ضرورت نہیں، اس سے ہر ایک سامع بیع کی حلت اور سود کی حرمت کو سمجھ لیتا ہے، لیکن اس میں تاویل و تخصیص یا نسخ کا احتمال موجود ہے[۱]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، لیکن اس میں یہ احتمال ہے کہ شاید اس میں کوئی تاویل یا تخصیص ہو، جیسے عام ہو تو اس کی تخصیص کی جاسکتی ہے، مطلق ہو تو اس کو مقید کیا جاسکتا ہے، اس کا مجازی معنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے اور اسی طرح دیگر طریقوں سے تاویل کی جاسکتی ہے۔ یا یہ منسوخ ہو، لیکن یہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے عہد میں ممکن تھا، اب یہ ممکن نہیں[۲]۔

۲۔ نص کی تعریف:

نص لغت میں عبارت کلام اور صریح کلام کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

النَّصُّ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ/ مَا يَزْدَادُ وُضُوحًا عَنِ الظَّاهِرِ بِقَرِيْنَةٍ تَقْتَرِنُ بِاللَّفْظِ مِنْ قِبَلِ المتكَلِّمِ.

نص وہ چیز ہے جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو، یعنی ایسا لفظ جس کے معنی کو مخاطب سنتے ہی سمجھ لے اور متکلم اسی معنی کو بیان کرنے کے لیے اس لفظ و کلام کو لایا ہو[۳]، جیسے "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا." (البقرۃ:۲۷۵)، یہ آیت بیع کی حلت اور سود کی حرمت میں تو ظاہر ہے، لیکن بیع اور سود کے درمیان فرق کرنے میں

---

(۱) اس کی دوسری مثال یہ ہے: "وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا." (الحشر:۷)۔ یہ آیت اس بات کو بتلانے میں ظاہر ہے کہ رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جس کام کا حکم دیں یا جس کام سے منع کریں، اس میں آپ کی اطاعت واجب ہے، اس آیت کے یہ معنی غور فکر کے بغیر سمجھ میں آتا ہے۔

(۲) اصول السرخسی:۱/۱۶۳، تیسیر التحریر:۱/۱۳۶، فتح الغفار:۱/۱۱۲، فواتح الرحموت:۲/۱۹، کشف الاسرار:۱/۴۶۔

(۳) اصول السرخسی:۱/۱۶۴، الفصول فی الاصول:۱/۵۹، تفسیر النصوص:۱/۱۴۹، اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی:۱/۳۱۸۔

نص ہے اور یہ اسی آیت کا اصلی مقصد ہے، اس لیے کہ یہ آیت ان کفار کے جواب میں نازل ہوئی تھی جو یہ کہتے تھے کہ بیع بھی سود کی طرح ہے۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس وقت تک اس پر عمل کرنا واجب ہے جب تک کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو اس کی تاویل کی متقاضی ہو۔ تاویل کا مطلب یہ ہے کہ کوئی قرینہ یا دلیل موجود ہو جو اس منصوص حکم کے علاوہ دوسرے حکم کو بتلائے اور خود یہ بتلائے کہ جو حکم ظاہر ہے وہ اس سے مراد نہیں ہے اس صورت میں اس تاویل پر عمل ضروری ہوگا[1]۔

۳۔ ظاہر اور نص میں فرق:

اصولیین نے ظاہر اور نص میں کئی وجوہ سے فرق کیا ہے، چند درج ذیل ہیں:

پہلا فرق: نص کی دلالت اپنے معنی پر ظاہر کی اپنے معنی پر دلالت سے زیادہ واضح ہوتی ہے۔

دوسرا فرق: کلام کے لانے سے مقصود نص کے ہی معنی ہوتے ہیں اور ظاہر میں اس کے معنی ضمنی طور پر اور بالواسطہ مقصود ہوتے ہیں۔

تیسرا فرق: نص میں تاویل کی گنجائش ظاہر میں تاویل سے زیادہ بعید ہوتی ہے۔

چوتھا فرق: نص اور ظاہر میں تعارض کی صورت میں نص کو ظاہر پر ترجیح دی جاتی ہے[2]۔

۴۔ تاویل:

تاویل لغت میں ''پھیر دینے'' کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ صَرْفُ اللَّفْظِ عَنْ مَعَناه الظَّاهِرِ إِلَى مَعْنىً آخَرَ يَحْتَمِلُهُ بِدَلِيْلٍ .

تاویل دلیل کے تقاضا کی بنا پر لفظ کو اس کے ظاہر و متبادر معنی سے ہٹا کر دوسرے معنی میں لینا ہے جو اس کی گنجائش رکھتا ہو[3]۔

---

(۱) ظاہر اور نص کی اردو میں یہ مثال ہے: ''آج ہمارے استاذ جی صبح سویرے جب گھنٹہ بج ہی رہا تھا تو درسگاہ میں تشریف لے آئے تھے۔'' اس مثال میں مقصودِ کلام استاذ کے صبح سویرے درسگاہ میں تشریف لانے کو بتلانا ہے اور ساتھ ساتھ گھنٹہ کا بجنا بھی واضح ہو رہا ہے، لہٰذا اس کلام میں استاذ جی کا صبح سویرے درسگاہ میں آنا نص ہے اور گھنٹہ بجنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور اگر اس طرح بیان کریں کہ صبح گھنٹہ اس وقت بجا تھا جب استاذ جی درسگاہ میں تشریف لائے تھے تو اس کلام کا مقصود گھنٹہ بجنے کو بتلانا ہے اور درسگاہ میں استاذ جی کا آنا بھی معلوم ہو گیا جو محض ظاہرِ کلام ہے نہ کہ مقصودِ کلام ہے۔ دیکھیے اس مثال میں گھنٹہ بجنے کو بتلانا نص ہے اور استاذ جی کا درسگاہ میں آنے کا معلوم ہونا ظاہر ہے۔

(۲) علم اصول الفقہ: ۱۶۴، تفسیر النصوص: ۱/ ۱۵۳، اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۱/ ۳۲۰، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۰۔

(۳) تلویح: ۱/ ۱۲۵۔

قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کو اس کے ظاہری مفہوم سے نہ پھیرا جائے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کی تاویل کے لیے کوئی قابل قبول دلیل ہونی چاہیے،اس اعتبار سے تاویل کی بعض قسمیں صحیح اور بعض فاسد ہیں۔ صحیح تاویل وہ ہے جس میں درج ذیل شرائط پائی جائیں:

پہلی شرط: لفظ تاویل کے قابل ہو اور وہ ظاہر اور نص کے الفاظ ہیں، مفسر اور محکم میں سے کوئی بھی تاویل کو قبول نہیں کرتا۔

دوسری شرط: لفظ میں تاویل کی گنجائش ہو،یعنی اس لفظ میں ایسے معنی کا بھی احتمال ہو جس کی طرف اس کو پھیرا جاسکتا ہو،خواہ یہ احتمال مرجوح ہی کیوں نہ ہو۔اگر کسی دوسرے معنی کی اصلاً کوئی گنجائش ہی نہ ہو تو تاویل صحیح نہ ہوگی۔

تیسری شرط: تاویل کسی معقول دلیل پر مبنی ہو،یعنی نص، قیاس، اجماع یا حکمت تشریع اور اس کے عام اصولوں پر اس کی بنیاد ہو۔اگر تاویل کسی معتبر اور قابل قبول دلیل پر مبنی نہ تو یہ تاویل غیر مقبول ہو گی۔

چوتھی شرط: جو تاویل کی جائے وہ نص صریح سے متصادم نہ ہو۔

مذکورہ شرائط کیساتھ ساتھ تاویل کبھی فہم کے قریب ہوتی ہے اور اس کے اثبات کے لیے معمولی دیل بھی کافی ہوتی ہے اور کبھی فہم سے بعید ہوتی ہے،یعنی اس کا سمجھنا مشکل ہوتا ہے،اس لیے اس کے اثبات کے لیے کوئی بھی دلیل کافی نہیں ہوتی،بلکہ اس کے لیے ایک ایسی قوی دلیل چاہیے جو اس کو ممکن اور قابل قبول دلیل بنادے،ورنہ یہ غیر مقبول تاویل کی طرح ہو گی اور اس کو مسترد کر دیا جائے گا[1]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر: ظاہر، نص، مفسر، محکم اور ان کے متقابلات کا تعلق کلام کیساتھ ہے۔

قاعدہ نمبر۱: ہر وہ لفظ جسے سنتے ہی بغیر غور و فکر کے اس کا معنی سمجھ میں آئے،بشرطیکہ سامع اہل لسان ہو تو وہ ظاہر کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۲: ظاہر سے ثابت ہونے والا حکم کلام میں مقصود نہیں ہوتا[2]۔

قاعدہ نمبر۳: ظاہر، خاص، عام، حقیقت اور مجاز بھی ہو سکتا ہے۔

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: جامع الاصول:۵۱۵۔

(۲) حسامی:۷، نورالانوار:۸۶۔

قاعدہ نمبر۴: ظاہر اور نص میں تباین نہیں، بلکہ تداخل ہے، یعنی ظاہر نص بھی ہو سکتا ہے۔
قاعدہ نمبر۵: ہر وہ لفظ جس کا معنی و مفہوم کلام میں اصالۃً مقصود ہو تو وہ نص کہلاتا ہے[1]۔
قاعدہ نمبر۶: نص کا لفظ ایک مفہوم کے اعتبار سے قرآن مجید کی ہر آیت اور ہر حدیث کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، اس صورت میں نص میں اصطلاحی مفہوم کے حامل الفاظ: ظاہر، نص، مفسر اور محکم سب شامل ہوں گے۔
قاعدہ نمبر۷: ہر وہ لفظ جو اپنے الفاظ اور صیغوں سے ہی اپنے کو واضح طور پر بتلا رہا ہو اور کسی خارجی چیز پر اس کا انحصار نہ ہو اور یہ معنی و مفہوم بات کا مقصودِ اصلی ہو۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو نص وہ لفظ ہے جو اپنے معنی کی دلالت میں ظاہر سے زیادہ واضح ہوتا ہے اور اس کا زیادہ واضح ہونا اس سبب سے ہے کہ یہ کلام اسی مقصد کے لیے وارد ہوا ہے، اس کا زیادہ واضح ہونا صرف خود لفظ یا صیغہ کی وجہ سے نہیں ہوتا[2]۔
قاعدہ نمبر۸: ظاہر اور نص نفسِ ظہور میں تو شریک ہیں، لیکن نص میں ظاہر کے بالمقابل بوجہ سوقِ کلام ظہور اور وضاحت زیادہ ہوتی ہے۔
قاعدہ نمبر۹: ظاہر اور اشارہ میں فرق یہ ہے کہ ظاہر میں تامل کی ضرورت نہیں پڑتی جب اشارہ میں بر بنائے خفاء تامل اور غور و فکر کی ضرورت پڑتی ہے۔
قاعدہ نمبر۱۰: اگر ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو ترجیح نص کو دی جائے گی[3]۔
قاعدہ نمبر۱۱: بعض فقہاءِ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ ظاہر اور نص دونوں کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ ظاہر کی تعریف اور حکم بیان کریں۔
(ب)۔ نص کی تعریف اور حکم بیان کریں۔
(ج)۔ ظاہر اور نص میں کیا فرق ہے؟
(د)۔ تاویل کی تعریف اور شرائط بیان کریں۔
(ھ)۔ درج ذیل مثالوں میں ظاہر اور نص کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

---

(۱) حسامی:۷۔
(۲) نورالانوار:۸۶۔
(۳) نظامی:۸۔

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا. وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ. وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا. يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ. نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ. فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ. فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ .

ایک حل شدہ مثال:

⦿"فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ:"

(الف)۔ مرحلہ اولیٰ: مایتعلق بالکلمہ:

"فَانْكِحُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے..... خاص المعنی: اس لیے کہ متعین معنی کے لیے موضوع ہے..... امر: اس لیے کہ امر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے..... "مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" مامور بہ حسن لعینہ: اس لیے کہ اس کا حسن ذاتی بلاواسطہ ہے..... حسن لعینہ محتمل السقوط: اس لیے کہ اس میں سقوط کا احتمال ہے..... مامور بہ مطلق: اس لیے کہ مامور بہ غیر مؤقت ہے..... مامور بہ معین: اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے..... مامور بہ غیر محدود: اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین نہیں..... مامور بہ عینی: اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے ہے..... باز"فَانْكِحُوا" حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے..... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے..... حقیقتِ مستعملہ غیر متعارفِ مجاز: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں..... حقیقتِ کاملہ: اس لیے کہ اس کے تمام افراد مراد ہیں..... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد بالکل واضح ہے..... "مَا" عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے ..... عام محمول علی العموم، عام غیر مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ بعض افراد حکمِ مذکور سے خارج نہیں..... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے..... حقیقتِ لغویہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے..... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے..... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں..... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے..... "طَابَ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے..... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے..... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے..... حقیقتِ لغویہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے..... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے..... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں..... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے..... "النِّسَاءِ" اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع

کیا گیا ہے......عام محمول علی الخصوص،عام مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ بعض افراد حکم مذکور سے خارج ہیں...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنیٰ موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے......" مَثْنَی وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ":خاص:اس لیے لفظ مسمیٰ معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے......خاص عددی:اس لیے کہ مخصوص عدد کے لیے موضوع ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنیٰ موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔مرحلہ ثانیہ:مایتعلق بالکلام:

ظاہر:اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے......بیان عدد میں نص:اس لیے کہ سوقِ کلام اس کے لیے ہے۔

فصل دوم: مفسر اور محکم کا بیان

۱۔ مفسر کی تعریف:

مفسر کے لغوی معنی "کھولنا" ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ مِنَ اللَّفْظِ بِبَيَانٍ مِنْ قَبْلِ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ لَا يَبْقَى مَعَه احْتِمَالُ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ.

مفسر اس لفظ کو کہتے ہیں جو مقصودِ کلام ہونے کیساتھ اس قدر واضح ہو کہ تاویل و تخصیص کے احتمال سے خالی ہو، خواہ یہ وضاحت خود لفظ کے معنی کی وجہ سے ہو۔ یا اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے بیان کی وجہ سے ہو، اور رسول ﷺ کا بیان خواہ قولی ہو یا فعلی ہو[1]، جیسے "وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً." (التوبۃ:۳۶)، یہ آیت آیت معنی کے ظہور اور مشرکین کیساتھ قتال کے حکم کو بیان کرنے کی غرض کیساتھ "كَافَّةً" کی قید کی وجہ سے تخصیص کے احتمال سے خالی ہے اس لیے یہ مفسر ہے۔ نیز "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ." (البقرۃ: ۴۳)، جیسی آیات میں "صلوۃ وزکوۃ" کے الفاظ رسول اللہ ﷺ کے تشریح و بیان فرما دینے کی وجہ سے ہر قسم کی تاویل سے خالی ہیں، اس لیے یہ مفسر ہیں[2]۔

مفسر کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے، اگرچہ عہد رسالت میں اس کے منسوخ ہونے کا بھی احتمال رہتا ہے، بشرطیکہ اس کا تعلق ان احکام سے ہو جو قابل نسخ ہیں۔ لیکن اب اس میں نسخ کا کوئی احتمال نہیں رہا[3]۔

۲۔ مفسر کی اقسام:

مفسر کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ وہ مفسر جو اپنے لفظ و صیغے کی رُو سے تاویل و تخصیص کے احتمال سے خالی ہو، یعنی تخصیص و تاویل کا احتمال محض اپنے لغوی معنی یا اپنے صیغہ کی وجہ سے نہ رکھے، جیسے اعداد کہ ان میں تاویل و تخصیص کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔

(ب)۔ وہ مفسر جو لفظاً تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتا ہو، لیکن متکلم کی طرف بیان آنے کی وجہ سے احتمال ختم ہو

---

[1] بالفاظ دیگر مفسر وہ لفظ ہے جس کے معنی نص کے مقابلے میں اس طرح واضح ہوں کہ اگر وہ عام ہو تو اس میں تخصیص کا کوئی احتمال نہ ہو اور اگر وہ خاص ہو تو اس میں تاویل کا احتمال نہ ہو

[2] اصول السرخسی:۱/ ۱۶۵، تفسیر النصوص:۱/ ۱۵۳، اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی:۱/ ۳۲۰، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/ ۹۰۔

[3] اصول السرخسی:۱/ ۱۶۵، علم اصول الفقہ:۱۶۶، تفسیر النصوص:۱/ ۱۶۵، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/ ۹۰۔

جائے، یعنی کسی دلیل قطعی کی وجہ سے اس کا یہ احتمال زائل ہو۔ ایسا مفسر اصطلاحی طور پر کبھی عام ہوتا ہے جس میں تخصیص کے احتمال کو ختم کیا جاتا ہے، جیسے "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ." "میں "الْمَلَائِكَةُ" عام ہے، "كُلُّهُمْ" کی قید لگا کر اس میں تخصیص کے احتمال کو ختم کر دیا گیا ہے اور کبھی مجمل ہوتا ہے جس کی وضاحت کی جاتی ہے اور اس سے تاویل کے احتمال کو زائل کر دیا جاتا ہے، جیسے دوسری مثال ایسے ہی آیت "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ." کیساتھ "أَجْمَعُونَ" کی قید لگا کر اس تاویل کے احتمال کو ختم کیا گیا ہے کہ فرشتوں نے سجدہ الگ الگ کیا۔ یا ایک ساتھ، اس لفظ نے متعین نے یہ متعین کر دیا ہے کہ انہوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا[1]۔

۳۔ محکم کی تعریف:

محکم لغت میں مضبوط، پختہ اور مستحکم کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ ظَاهِرٌ مَقْصُوْدٌ بِالْكَلَامِ خَالٍ عَنْ احْتِمَالِ التَّأْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَالنَّسخ.

محکم وہ ہے جو مقصودِ کلام ہونے کیساتھ تاویل و تخصیص اور نسخ ہر احتمال سے خالی ہو[2]، جیسے اللہ تعالی، روزِ آخرت، رسولوں پر ایمان لانا، ظلم کے حرام ہونے اور عدل کے واجب ہونے میں جو نصوص وارد ہیں یہ سب محکم کے قبیل سے ہیں[3]۔

محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر احتمال و تردد کے عمل واجب ہے، اس میں نہ دوسرے معنی کا احتمال ہوتا ہے اور نہ ہی نسخ اور ابطال کا احتمال ہوتا ہے[4]۔

۴۔ محکم کی اقسام وانواع:

محکم کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ محکم لذاتہ (ب)۔ محکم لغیرہ

(الف)۔ محکم لذاتہ:

هُوَ مُحْكَمٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسخَ لأَجْلِ مَعْنَاهُ.

---

(۱) اصول الفقہ: ۱۲۹۔

(۲) یعنی محکم وہ لفظ ہے جس کی دلالت اپنے معنی پر مفسر کی دلالت سے زیادہ قوی ہو اور وہ تاویل اور نسخ کو قبول نہ کرے۔

(۳) اصول السرخسی: ۱/ ۱۶۵، کشف الاسرار: ۱/ ۵۱، علم اصول الفقہ: ۱۶۸، تفسیر النصوص: ۱/ ۱۷۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۲، اصول الفقہ الاسلامی للزحیلی: ۱/ ۳۲۳۔

(۴) علم اصول الفقہ: ۱۶۸، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۲۴، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۳۔

محکم لذاتہ وہ محکم ہے جو اپنے معنی کے اعتبار سے احکام کے مخالف اوصاف سے خالی ہو۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ عبارت میں کوئی ایسا لفظ موجود ہو جو ابدیت (ہمیشگی اور منسوخ نہ ہونے) کو بتاتا ہو، جیسے رسول اللہ ﷺ کی ازواجِ مطہرات سے نکاح کی ممانعت والی آیت: ”وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا.“(الاحزاب: ۵۳)، اس آیت سے یہ حکم بتانا مقصود ہے کہ یہ حکم ہمیشہ کے لیے ہے۔

۲۔ نفسِ مضمون ہی نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو، مثلاً اس کا تعلق عقائد یا اصولِ اخلاق سے ہو، جیسے ”إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.“(البقرۃ: ۲۰)۔

(ب)۔ محکم لغیرہ:

هُوَ مَا يَحْتَمِلُ النَّسخَ فِي الْأَصْلِ لَفْظاً وَمَعْنىً وَلَكِنْ انْقَطَعَ عَنْه هَذَا لْاحِتِمَالُ لِأَجْلِ وَفَاةِ النَّبِيِّ ﷺ.

محکم لغیرہ وہ ہے جو لفظ و معنی کے اعتبار سے محکم نہ ہو، یعنی نسخ کا امکان و گنجائش رکھتا ہو، لیکن حکمِ نسخ آنے سے پہلے رسول اللہ ﷺ کی وفات ہو جانے کی وجہ سے وہ نسخ سے محفوظ ہو کر ابدی قرار دیا گیا ہو[۱]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: ہر وہ لفظ جو اتنا واضح ہو جس میں تاویل و تخصیص کی گنجائش نہ ہو تو وہ مفسر کہلاتا ہے اور ہر وہ لفظ جو اپنے مفہوم کی خود تشریح کرے تو وہ مفسر کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: تفسیر کے بعد کسی مفسر کی تاویل نہیں ہو سکتی، یعنی اسے ظاہری مطلب سے پھیرا نہیں جا سکتا ہے، البتہ منسوخ ہو سکتا ہے، لیکن عہد رسالت کے بعد اب مفسر منسوخ بھی نہیں ہو سکتا ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر ۳: اگر مفسر اور نص میں تعارض ہو تو مفسر کو ترجیح ہو گی[۳]۔

قاعدہ نمبر ۴: ہر وہ لفظ جو غیر محتمل التاویل ہو تو وہ محکم کہلاتا ہے، جیسے ایمان باللہ، ایمان بالرسل والکتب، عبادات، اوامر و نواہی اور جملہ احکاماتِ ابدیہ از قبیل محکم کے ہیں۔

---

[۱] کشف الاسرار: ۱/ ۵۱، تفسیر النصوص: ۱/ ۱۷۴، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۲۳، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۳۔

[۲] حسامی: ۸۔

[۳] نورالانوار: ۸۸۔

قاعدہ نمبر ۵: مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو ترجیح محکم کو دی جائے گی[1]۔

قاعدہ نمبر ۶: جن احکامات میں احتمالِ نسخ رسول اللہ ﷺ کی حیات طیبہ میں تھا اور اب نہیں رہا انہیں محکم لغیرہ کہتے ہیں اور جن احکامات کا رسول اللہ ﷺ کے زندگی میں بھی احتمال نسخ نہ تھا انہیں محکم لعینہ کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۷: ایک آیت ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی مثال بن سکتی ہے، تاہم ضروری نہیں کہ جہاں ظاہر ہو تو وہاں نص بھی ضرور ہو گا۔

قاعدہ نمبر ۸: رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد مذکورہ تینوں اقسام (ظاہر، نص، مفسر) اب نسخ کے حکم میں محکم ہیں۔

قاعدہ نمبر ۹: مذکورہ چاروں قسموں میں ہر بعد کی قسم میں پہلی قسم کے مفہوم کی پوری رعایت ہوتی ہے، نص کی تعریف میں ظاہر کی اور مفسر کی تعریف میں ظاہر و نص دونوں کی اور محکم میں سابق تینوں اقسام کا مفہوم ملحوظ ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ چاروں ایک ہی عبارت میں جمع ہو سکتے ہیں، جیسے "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ." (الحجر: ۳۰)، یہ آیت مفہوم کے واضح ہونے کی وجہ سے ظاہر ہے اور شیطان کے علاوہ تمام فرشتوں کے سجدے کو بیان کرنے کی غرض کے پیشِ نظر نص ہے اور چونکہ لفظ "كُلُّهُمْ" اور "أَجْمَعُونَ" بیک وقت سجدہ کرنے کو بتا رہا ہے اور اس نے انفرادی سجدے کے احتمال کو ختم کر دیا ہے اس لیے مفسر ہے اور چونکہ ایک واقعے وقصے کا بیان ہے جس میں نسخ کا امکان و سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اس لیے محکم ہے۔[2]

۶۔ تمرین:

(الف)۔ مفسر کی تعریف، حکم اور اقسام بیان کریں۔

(ب)۔ محکم کی تعریف، حکم اور اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو ترجیح کس کو ہو گی؟

(د)۔ درج مثالوں میں مفسر اور محکم کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ. وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ

---

[1] نور الانوار: ۸۸۔

[2] اصول الفقہ: ۱۳۱۔

الْخَيْرُ مَنُوعًا. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ. إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ. وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ. الجهاد ماض إلى يوم القيامة. لا يقبل الله صلاة بغير طهور. من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها.

حل شدہ مثالیں:

⊙"وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ":

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"الصَّلَاةَ/ الزَّكَاةَ": مشترک: اس لیے لفظ کئی معانی کے لیے علی سبیل الاشتراک موضوع ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلام:

ظاہر: اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے...... مفسر: اس لیے کہ لفظ مقصود کلام ہونے کیساتھ اتنا واضح ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کی گنجائش نہیں۔

⊙"وَللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا":

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"لله" خاص: اس لیے کہ لفظ مسمی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص العین، خاص شخصی، خصوص العین: اس لیے کہ معین مشخص ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... "النَّاس": عام: اس لیے کہ کثیر و غیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ بعض افراد حکمِ مذکور سے خارج ہیں...... عام محمول علی الخصوص بناء پر قرینہ: اس لیے کہ بعض افراد قرینہ کی وجہ سے حکمِ مذکور سے خارج ہیں...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "حِجُّ" مشترک: اس لیے لفظ کئی معانی کے لیے علی سبیل الاشتراک موضوع ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف: اس لیے کہ اس

کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے......"الْبَیْتِ": خاص:اس لیے کہ مسمی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے۔ خاص نوعی، خصوص النوع:اس لیے کہ ایک نوع کے لیے موضوع ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "مَنْ" عام:اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ بعض افراد حکمِ مذکور سے خارج ہیں......عام محمول علی الخصوص بناء پر قرینہ:اس لیے کہ بعض افراد قرینہ کی وجہ سے حکمِ مذکور سے خارج ہیں......"اسْتَطَاعَ" خاص:اس لیے کہ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے۔ خاص المعنی:اس لیے کہ ایک معنی کے لیے موضوع ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارف:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔ مرحلہ ثانیہ: مایتعلق بالکلام:

ظاہر:اس لیے کہ اس آیت کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے...... مفسر:اس لیے کہ لفظ مقصود کلام ہونے کیساتھ اتنا واضح ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کی گنجائش نہیں۔

فصل سوم: اقسام اربعہ میں تعارض کا بیان

مذکورہ چاروں اقسام اپنے مدلول پر دلالت میں قطعی ہیں، قطعیت میں سب کا درجہ مساوی ہے، لیکن وضاحت میں محکم سب سے اعلی ہے اور ظاہر سب سے ادنی ہے، یہی وجہ ہے کہ ان اقسام میں حقیقی تعارض نہیں، کیونکہ تعارض کے تحقق کے لیے متعارضین کا مساوی ہونا ضروری ہوتا ہے، تاہم وضاحت ان تمام اقسام میں موجود ہے، کسی میں اعلی اور کسی میں ادنی ہے، لیکن اگر بظاہر تعارض نظر آئے اور احکام بھی مختلف ہوں تو اس کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں مفسر اور مفسر کے مقابلہ میں محکم کو ترجیح دی جائے گی۔

۱۔ ظاہر اور نص میں تعارض کی مثال:

ظاہر اور نص میں تعارض کی مثال یہ ہے، ارشاد باری تعالی ہے: "وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ." (النساء:۲۴)، محرمات کا تذکرہ کرنے کے بعد فرمایا کہ ان عورتوں کے علاوہ تمہارے لیے نکاح کرنا حلال ہے، اس آیت کا ظاہر یہ ہے کہ محرمات کے علاوہ عورتوں سے نکاح جائز ہے، خواہ دس ہوں یا بیس ہوں، کیونکہ آیت میں اجازت مطلقہ ہے کوئی تحدید بیان نہیں ہوئی، لیکن دوسری جگہ ارشاد ہے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ." (النساء:۳)، اس آیت میں تحدید پر نص ہے کہ اپنی پسندیدہ عورتوں میں سے دو، تین اور چار تک نکاح کی اجازت ہے۔ اب یہ دونوں آیات بظاہر متعارض ہیں، لیکن پہلی آیت میں اجازت مطلقہ ہے اور دوسری آیت میں چار کی قید ہے، لیکن پہلی آیت میں اجازت مطلقہ بمنزلہ ظاہر کے ہے اور دوسری آیت تحدید کے لیے نازل ہوئی ہے تو یہ تحدید میں نص کا درجہ رکھتی ہے، لہذا نص کو ظاہر پر ترجیح دے کر چار سے زائد عورتوں کو ناجائز قرار دیا گیا ہے[۱]۔

۲۔ نص اور مفسر میں تعارض کی مثال:

نص اور مفسر میں تعارض کی مثال یہ ہے کہ حدیث میں مستحاضہ (وہ عورت جس کا خون جاری ہو) کے بارے میں آیا ہے: "وَتَتَوَضَّأُ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ، وَتَصُومُ وَتُصَلِّي."[۲]۔ (مستحاضہ ہر نماز کے لیے وضوء کرے گی، روزہ رکھے گی اور نماز ادا کرتی رہے گی)، یہ حدیث ہر نماز کے لیے وضوء کرنے پر نص ہے اور ایک دوسری روایت میں آتا ہے: "الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِوَقْتِ لكل صَلَاةٍ."[۳] (مستحاضہ ہر نماز کے وقت

---

[۱] کشف الاسرار: ۱/ ۴۹، علم اصول الفقہ: ۱۶۸، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۲۴۔

[۲] سنن الترمذی: ۱/ ۲۲۰، رقم: ۱۲۶۔

[۳] نصب الرایۃ: ۱/ ۲۰۴۔

کے لیے وضوء کرے گی)، یہ حدیث ہر وقت کے نماز کے لیے وضوء کرنے کے متعلق مفسر ہے اس میں دوسرا کوئی احتمال نہیں، اب یہاں نص اور مفسر میں بظاہر تعارض ہے، احناف مفسر کو نص پر ترجیح دیتے ہیں کہ ہر نماز کے وقت پر نیا وضوء ضروری ہے اور نماز کے وقت میں اس وضوء سے فرض نمازوں کے علاوہ دیگر قضاء نمازیں اور نوافل بھی ادا کرنا جائز ہے[۱]۔

۳۔ مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال:

مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال یہ ہے، قرآن مجید میں ہے:"وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ." (الطلاق:۲)، (تم اپنے معاملات میں اپنے لوگوں میں سے دو آدمیوں کو گواہ بنالیا کرو)۔ یہ آیت ہر عادل آدمی کے شہادت کو قبول کرنے پر مفسر ہے، لہذا محدود فی القذف (وہ آدمی جس کو دوسرے پر زنا کا الزام لگانے پر حد لگ چکی ہو) جب توبہ کرے تو اس کی شہادت بھی قبول ہونی چاہیے، کیونکہ وہ توبہ کے بعد عادل بن گیا ہے، لیکن ایک دوسری جگہ ارشاد ہے:"وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا." (النور:۴)، (محدود فی القذف کی گواہی کبھی قبول نہ کرو)، اس آیت سے محدود فی القذف کی شہادت ہمیشہ کے لیے ناقابل قبول ہونے پر صراحت ہے جو محکم کا درجہ رکھتی ہے، لہذا محکم کو مفسر پر ترجیح دے کر محدود فی القذف کو ہمیشہ کے لیے مردود الشہادۃ قرار دیا گیا ہے[۲]۔

۴۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: مذکورہ اقسام میں حقیقی تعارض نہیں پایا جاتا ہے، البتہ تعارض صوری پایا جاتا ہے[۳]۔

قاعدہ نمبر ۲: ایک ہی آیت ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی مثال بن سکتی ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں ظاہر ہو تو وہاں نص بھی ضرور ہو گا۔

قاعدہ نمبر ۳: متقدمین کے نزدیک یہ چاروں قسمیں (ظاہر، نص، مفسر اور محکم) وجود کے اعتبار سے باہم متداخل ہیں، البتہ مفہوم کے اعتبار سے متمایز ہیں، اس لیے کہ ظاہر نفسِ صیغہ سے واضح ہوتا ہے، خواہ کلام اس کے لیے لایا گیا ہو، یا نہیں۔ اور نص کے اندر سوقِ کلام کا اعتبار ہوتا ہے، خواہ تخصیص و تاویل کا احتمال رکھے یا نہ رکھے اور مفسر میں عدمِ تخصیص کا اعتبار ہوتا ہے خواہ نسخ کا احتمال ہو، یا نہ ہو۔ اور محکم میں ان میں سے کسی بھی

---

(۱) علم اصول الفقہ:۱۶۹، تفسیر النصوص:۱/۱۸۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۹۵۔

(۲) علم اصول الفقہ:۱۶۹، تفسیر النصوص:۲/۱۹۳، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۹۵۔

(۳) نور الانوار:۸۸۔

چیز کا اعتبار نہیں ہوتا،لہذا ظاہر تمام قسموں سے اعم ہے اور نص باقی قسموں سے اعم ہے، دیکھئے مفہوم کے اعتبار سے ان قسموں میں فرق ظاہر ہو گیا اور یہ قسمیں باہم متداخل اس طرح ہیں کہ ظاہر نص میں داخل ہے اور نص مفسر میں اور مفسر محکم میں داخل ہے، کیونکہ ظاہر کی تعریف میں ایک قید ملحوظ ہے کہ کلام اس کے لیے لایا گیا ہو یا نہیں، تو شق اول یہ ہے کہ کلام اس کے لیے لایا گیا ہو اور نص بھی وہی ہے جس کے لیے کلام کو لایا گیا ہو تو اب ظاہر نص میں داخل ہو گیا۔

اسی طرح نص کی تعریف میں یہ قید ملحوظ ہے کہ خواہ تخصیص کا احتمال رکھے یا نہ رکھے تو اس میں شق ثانی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال نہ رکھے تو اب نص مفسر میں داخل ہو گیا، کیونکہ مفسر میں بھی تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔ اسی طرح مفسر کی تعریف میں یہ قید ملحوظ ہے کہ خواہ اس میں نسخ کا احتمال ہو یا نہ ہو تو اس میں شقِ ثانی یہ ہے کہ نسخ کا احتمال نہ ہو اور محکم بھی نسخ کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا مفسر محکم میں داخل ہو گیا۔

متاخرین کے یہاں یہ مشہور یہ ہے کہ یہ اقسام باہم متبائن ہیں، یعنی ظاہر میں عدم سوق کلام کی شرط ہے، یعنی کلام اس کے لیے چلایا نہ گیا ہو۔ اور نص میں سوق کلام کی شرط ہے احتمال تاویل و تخصیص کیساتھ ساتھ اور مفسر میں احتمال تخصیص و تاویل نہ ہونے کی شرط ہے، البتہ مفسر میں احتمال نسخ ضرور رہتا ہے اور محکم میں احتمال نسخ نہ ہونے کی شرط ہے۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ ظاہر اور نص میں تعارض کی مثال بیان کریں۔

(ب)۔ نص اور مفسر میں تعارض کی مثال بیان کریں۔

(ج)۔ مفسر اور محکم میں تعارض کی مثال بیان کریں۔

(د)۔ مذکورہ چاروں اقسام میں تداخل ہے یا تباین؟ اس میں متقدمین اور متاخرین کا اختلاف بیان کریں۔

بابِ چہارم

تقسیم چہارم خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم

معنی کے خفاء وابہام کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ خفی ۲۔ مشکل ۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ

یہ باب درج ذیل دو فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: خفی ومشکل کا بیان

فصلِ دوم: مجمل ومتشابہ کا بیان

فصل اول: خفی اور مشکل کا بیان

ا۔ خفی کی تعریف:

خفی لغت میں مستور، پوشیدہ اور چھپی ہوئی کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

مَا خَفِیَ مُرَادُه بِعَارَضٍ لَا مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةِ.

خفی وہ لفظ ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو بغیر طلب و تامل کے حاصل نہ ہو[۱]، یعنی جس کی اپنے معنی پر دلالت ظاہر ہو، لیکن اس کے بعض افراد پر معنی کے انطباق میں کچھ غموض و خفاء ہو اور ان بعض افراد سے اس خفاء کو دور کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہو[۲]، جیسے "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا." (المائدۃ:۳۸)، یہ آیت "سارق" چور کے حق میں ظاہر ہے، لیکن "طرار" (جیب تراش) اور "نباش" کفن چور کے حق میں خفی ہے، کیونکہ دونوں کے الگ الگ نام ہیں، غور و تامل سے معلوم ہوا کہ "طرار" جیب تراش میں سرقہ کی کیفیت قوی ہے، کیونکہ جیب تراش مال محفوظ کو محافظ کی موجودگی اور بیداری میں معمول غفلت کی وجہ سے مال لوٹ لیتا ہے اور کفن چور میں سرقہ کی کیفیت قدرے ضعیف و کمزور ہے، اس لیے کہ میت آپ کا محافظ نہیں ہوتا، البتہ قبر کے بند ہونے کی وجہ سے معمولی سی حفاظت پائی جاتی ہے، گویا کفن چور محفوظ مال لے جاتا ہے، لہذا اب طرار "جیب تراش" کی سزا وہی ہوگی جو سارق کی ہے اور "نباش" کفن چور پر سرقہ کی سزا جاری نہیں ہوگی۔[۳]

خفی کا حکم یہ ہے کہ اس کے محتملات میں غور و تامل کیا جائے تاکہ اس کا خفاء دور ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ خفاء کی وجہ سے وجہ سے فلاں جزئی میں معنی کی زیادتی ہے یا معنی کی کمی۔ چنانچہ معنی کی زیادتی کی شکل میں حکم نافذ ہوگا اور معنی کی کمی کی شکل میں حکم نافذ نہ ہوگا، یعنی اگر خفی میں ظاہر کے معنی کی زیادتی ہے تو اس

---

(۱) یعنی اس لفظ سے ظاہری طور پر جو معنی سمجھ آتے ہیں وہ عام ہوں اور ان میں سے کوئی فرد بھی خارج نہ ہو، لیکن غور و فکر کے بعد معلوم ہو کہ یہ لفظ اپنے تمام افراد کے لیے عام نہیں ہے، بلکہ بعض افراد اس میں داخل نہیں ہیں۔

(۲) اصول السرخسی:۱/۱۶۷، کشف الاسرار:۱/۵۱، علم اصول الفقہ:۱۷۰، تفسیر النصوص:۱/۲۳۰، اصول الفقہ الاسلامی:۱/۳۳۶۔

(۳) یہ حنفیہ کا مذہب ہے، جمہور کا نقطہ نظر یہ ہے کہ سارق کی تعریف میں "نباش" بھی داخل ہے، کیونکہ اس کے لیے ایک علیحدہ نام ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ سارق کے معنی اس پر منطبق نہیں ہوتے، اس کے لیے ایک علیحدہ نام ہونا ایسا ہی ہے جیسے ایک جنس کی مختلف انواع کے علیحدہ علیحدہ نام ہوتے ہیں، لیکن وہ سب اس جنس کے تحت داخل ہوتے ہیں، اس لیے "نباش" (کفن چور) جنس سارق کی ایک نوع ہے۔ یہ بات بھی درست ہے کہ قبر محفوظ مقام نہیں، کفن کی حفاظت کی مناسبت سے اس کو محفوظ مقام کہا جا سکتا ہے، کیونکہ ہر چیز کی حفاظت کا مقام اس چیز کی مناسبت سے ہوتا ہے۔ اسی طرح کفن سے کسی کو کوئی دلچسپی نہ ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ اس کی کوئی مالیت یا قیمت نہیں ہوتی۔ مال مسروقہ کی شرط اس میں موجود ہے، یعنی جس مال کی چوری کی جائے وہ متقوم ہونا چاہیے، کفن بھی مال متقوم ہے، لہذا کفن چور پر حد سرقہ جاری کی جائے گی۔ (جامع الاصول:۵۲۲)

پر وہی حکم نافذ ہو گا جو ظاہر پر نافذ ہوتا ہے اور اگر خفی میں ظاہر کے معنی کمی کیساتھ پائے جائےت وپھر خفی پر ظاہر جیسا حکم نہیں لگے گا(۱)۔

۲۔ مشکل کی تعریف:

مشکل لغت میں دشوار، پیچیدہ اور کٹھن کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ لَفْظٌ خَفِيَ مُرَادُه مِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ خَفَاءً لَا يَزُوْلُ إِلَّا بِكَثِيْرٍ مِنَ التَّأَمُّلِ.

مشکل اس لفظ کو کہتے ہیں جس کی مراد خود لفظ کی رُو سے اس درجہ مخفی ہو کہ کافی غور وفکر کے بغیر اس کا خفاء دور نہ ہو سکے، یعنی مشکل وہ لفظ ہے جس میں منشاء اشکال معنی مرادی کا معلوم نہ ہونا ہو۔ جیسے "نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ." (البقرۃ:۲۲۳)، اس آیت میں لفظ "أَنَّى "مشکل ہے، اس کے متعدد معانی آتے ہیں، اس لیے اس کی مراد میں خفاء پیدا ہو گیا ہے، غور وفکر کر کے قرائن سے مدد لے کر مختلف حضرات نے الگ الگ رائے قائم کی ہے، کسی نے بمعنی "کیف" (جیسے وکیسے)، کسی نے بمعنی "متٰی" (جب) اور کسی نے بمعنی "این" (جہاں) قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح یہ آیت ہے: "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ." (البقرۃ:۲۲۸)، اس آیت میں لفظ "قُرُوءٍ "مشکل ہے، کیونکہ اس کے متعدد معانی ہیں، غور وفکر اور دلائل وقرائن کی مدد سے حنفیہ حضرات نے "قُرُوءٍ" کا معنی حیض اور شوافع نے طہر مراد لیا ہے(۲)۔

اس کا حکم یہ ہے کہ ان قرائن ودلائل میں غور وفکر کیا جائے جو اس معنی کو بتلاتے ہیں جو اس لفظ سے مراد ہیں، پھر اس غور وفکر کے نتیجے میں جو مفہوم متعین ہو اس پر عمل کیا جائے(۳)۔

۵۔ وجوہ اشکال:

مشکل کے وجوہ اشکال یہ ہیں:

(الف)۔ لفظ کا بطور اشتراک یا مجاز متعدد معانی میں استعمال ہونا اور اس کی وجہ سے موقع پر مرادِ معنی کا واضح نہ ہونا۔

(ب)۔ معنی مجازی کا معنی موضوع لہ سے زیادہ مشہور ہونا۔

(ج)۔ کسی چیز کا ذو وجہین ہونا اس طور پر کہ ہر وجہ الگ حکم کا تقاضا کرتی ہو۔

(د)۔ کسی دوسری نص سے متعارض ہونا۔

---

(۱) علم اصول الفقہ: ۱۷۱، تفسیر النصوص: ۱/ ۲۴۹، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۳۸، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۱۲۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۱۶۸، کشف الاسرار: ۱/ ۵۲، علم اصول الفقہ: ۱۷۱، تفسیر النصوص: ۱/ ۲۵۳، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۱۲۔

(۳) علم اصول الفقہ: ۱۷۳، تفسیر النصوص: ۱/ ۲۷۳، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۱۵، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۴۰۔

(ھ)۔ نادر اور دقیق استعارات کا استعمال کرنا۔[1]

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اکثر اصولیین اس تقسیم (معنی کے خفاء وابہام کے اعتبار سے) کو مستقلاً ذکر نہیں کرتے بلکہ تقسیم سابق (معنی کے ظہور کے اعتبار سے) کے مقابلے میں اسے ذکر کرتے ہیں[2]۔

قاعدہ نمبر ۲: خفی وہ لفظ ہے جس کے معنی ازروئے لفظ واضح ہوں، لیکن کسی دوسری وجہ سے اس میں خفاء پایا جائے جو معمولی غور و فکر کے ذریعے دور ہو جائے، یعنی کوئی دوسری چیز اس کے ظہور کو دبادے اور اس کی وجہ سے کچھ غور و فکر کی ضرورت ہو۔[3]

قاعدہ نمبر ۳: ہر وہ لفظ جس میں منشاء اشکال تعدد معنی ہو تو وہ خفی کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۴: اگر لفظ کی مراد عارض کی وجہ سے مخفی ہو تو خفی کہلاتا ہے، اگر نفس لفظ کی وجہ سے معنی مخفی ہو تو اس کا ادراک عقل سے ہو گا یا نہیں، اگر مدرک بالعقل ہو تو مشکل ہے، اگر مراد مدرک بالعقل نہ ہو، بلکہ مدرک بالنقل ہو تو مجمل ہے اور اگر مراد نہ مدرک بالعقل ہے اور نہ ہی مدرک بالنقل ہے تو متشابہ ہو گا[4]۔

قاعدہ نمبر ۵: بعض اوقات لفظ کے مصداق کے بعض افراد کا کوئی خاص نام ہوتا ہے جس کی وجہ سے لفظ میں خفاء پیدا ہو جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: بعض افراد میں اس کی ایسی کمی یا زیادتی پائی جاتی ہے جو دوسرے افراد سے ان کو ممتاز کرتی ہو اور اس خصوصی نام یا امتیاز کی وجہ سے ظاہری اطلاق واستعمال میں لفظ ان افراد کو شامل نہ ہو۔

قاعدہ نمبر ۷: بعض اصولیین نے آیاتِ متعارضہ کو بھی از قبیل خفی قرار دیا ہے[5]۔

قاعدہ نمبر ۶: خفی اور مشکل میں فرق یہ ہے کہ خفی کے اندر صرف طلب کافی ہے اور مشکل کے اندر اولاً طلب اور پھر تامل کرنا پڑے گا[6]۔

قاعدہ نمبر ۷: خفی کی مثال: اس لڑکے کی سی ہے جو اپنے گھر سے فرار ہو کر بغیر لباس اور صورت متغیر کیے روپوش

---

(۱) توضیح: ۲۹۲، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۱۵، اصول الفقہ: ۱۳۵۔

(۲) حسامی: ۸۔

(۳) اصول الفقہ: ۱۳۳۔

(۴) توضیح تلویح: ۱/ ۲۳۴۔

(۵) دلالۃ الالفاظ عند الاصولیین: ۲/ ۲۴۲۔

(۶) نور الانوار: ۹۰۔

ہو جائے تو اس کو صرف طلب یعنی تلاش کرنا پڑے گا اور مشکل کی مثال: اس طرح ہے کہ وہ لڑکا فرار ہو کر اپنی صورت وہیئت بھی بدل ڈالے اور اپنے ہم شکل لڑکوں میں خلط ملط ہو جائے تو اب تلاش کرنے کے بعد یہ بھی غور و فکر کرنا پڑے گا کہ میرا لڑکا ان لڑکوں میں کونسا ہے؟ اسی طرح مشکل لفظ ہے کہ اس کے معانی کی طلب کے بعد یہ تامل کرنا ہوتا ہے کہ معنی مرادی کونسا ہے تاکہ تمام احتمالات دفع ہو جائیں اور معنی مرادی متمیز ہو جائیں[1]۔

۴۔ تمرین:

(الف)۔ خفی کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ب)۔ مشکل کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ج)۔ وجوہ اشکال کیا ہیں؟

(د)۔ خفی اور مشکل میں کیا فرق ہے؟

(ھ)۔ درج مثالوں میں خفی اور مشکل کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا. قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا. الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا.(في حق اللوطي). إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا. وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ. وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ. وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا. يَابَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ. يَابَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ. لا يرث القاتل شيئا.

ایک حل شدہ مثال:

"وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا":

(الف)۔ مرحلہ اولی: مایتعلق بالکلمہ:

"فَاطَّهَّرُوا": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... امر: اس لیے کہ امر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... "طہارت" مامور بہ حسن لغیرہ: اس لیے کہ اس

[1] نور الانوار: ۹۲۔

کا حسن ذاتی بالواسطہ ہے......مامور بہ مطلق:اس لیے کہ مامور بہ غیر مؤقت ہے......مامور بہ معین:اس لیے کہ شارع نے ایک صورت متعین کی ہے......مامور بہ غیر محدود:اس لیے کہ وقت اور مقدار متعین نہیں......مامور بہ عینی:اس لیے کہ اس کا مطالبہ ہر ایک مکلف سے ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر متعارفِ مجاز:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... حقیقتِ کاملہ:اس لیے کہ اس کے تمام افراد مراد ہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد بالکل واضح ہے۔

(ب)۔مرحلہ ثانیہ:مایتعلق بالکلام:

خفی:اس لیے کہ اس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی اور عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہے جو بغیر طلب و تامل کے حاصل نہیں ہوتا۔

فصلِ دوم: مجمل اور متشابہ کا بیان

۱۔ مجمل کی تعریف:

مجمل لغت میں مبہم اور غیر واضح کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ مَا احْتَمَلَ وُجُوهًا فَصَارَ بِحَالٍ لَا يُوْقَفُ عَلَى الْمُرَادِ بِهِ إِلَّا بِبَيَانٍ مِنْ قِبَلِ الْمُتَكَلِّمِ.

مجمل وہ لفظ ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہو اور اس کا خفاء متکلم کی تصریح کے علاوہ غور و فکر یا کسی دوسرے ذریعے سے دور نہ ہو سکے، کیونکہ اس میں کوئی ایسا قرینہ موجود نہیں ہوتا جو اس لفظ سے متکلم کی مراد کو بتلائے۔ جیسے "وَحَرَّمَ الرِّبَا." (البقرة:۲۷۵)، یہاں لفظ "رباء" مجمل ہے اس کے معنی اگرچہ معلوم ہیں، یعنی مطلق زیادتی، لیکن مطلقا زیادتی تو حرام نہیں ہے، کیونکہ بیع کے اندر بھی نفع اور زیادتی ہی مقصود ہوتی ہے جب کہ بیع جائز ہے حرام نہیں ہے، معلوم ہوا کہ "رباء" سے کوئی مخصوص زیادتی مراد ہے جس کو طلب و تامل سے نہیں جانا جا سکتا، بلکہ متکلم کے بیان سے ہی مراد ظاہر ہو سکتی ہے، اس کی وضاحت حدیث میں ہے:

"الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ."[۱]۔

اس حدیث میں بیان کردہ چھ چیزوں (یعنی سونا، چاندی، گندم، جو، نمک) کو ان کی ہم جنس کیساتھ برابر اور ہاتھ در ہاتھ فروخت کرنا درست ہے اور وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو رباء ہے[۲]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ مجمل سے جو معنی مراد ہیں ان کے تعین کے بارے میں توقف کیا جائے جب شارع کی طرف سے کوئی ایسی وضاحت موجود نہ ہو جو اجمال کو رفع کرتی ہو، اور اس کے معنی کی وضاحت کرتی ہو تو اس صورت میں اس کے وہی معنی متعین کیے جائیں گے، اگر شارع کی طرف سے مجمل کی وضاحت کافی اور یقینی ہو تو مجمل مفسر میں بدل جائے گا، اگر شارع کی وضاحت ایسی نہ ہو تو مجمل مشکل میں بدل جائے گا، اس کے اشکال دور کرنے اور اس کا مقصد معلوم کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت ہو گی[۳]۔

۲۔ مجمل کی اقسام و انواع:

---

(۱) صحیح مسلم:۳/۱۲۱۱، رقم:۱۵۸۷۔

(۲) اصول السرخسی:۱/۱۶۸، التلویح علی التوضیح:۱/۱۲۶، کشف الاسرار:۱/۵۴، اصول الفقہ الاسلامی:۱/۳۴۰۔

(۳) اصول السرخسی:۱/۱۶۸، التلویح علی التوضیح:۱/۱۲۷، تفسیر النصوص:۱/۲۹۸، اصول الفقہ الاسلامی:۱/۳۴۱۔

مجمل کی پہلی تقسیم:

مجمل کی افراد و ترکیب کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ اجمال فی المفردات (ب)۔ اجمال فی التراکیب

(الف)۔ اجمال فی المفردات کی تعریف:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُفْرَدُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مَعْنَيَيْهِ وَلَا يُوْجَدُ قَرِيْنَةٌ عَلَى تَعْيِيْنِه.

اجمال فی المفردات یہ ہے کہ ایک لفظ مفرد دو معنوں میں مشترک ہو اور کسی ایک معنی کی ترجیح و تعیین پر کوئی قرینہ نہ ہو۔ یہ اجمال کبھی اسم میں ہو گا، کبھی حرف میں ہو گا اور کبھی محذوف حرف کے اصل میں اختلاف کی وجہ سے ہو گا، اسم میں اجمال کی مثال: جیسے لفظ ”قرء“ ہے جو حیض اور طہر میں مشترک ہے، اسی طرح لفظ ”شفق“ ہے جو سرخی اور زردی دونوں معنوں میں مشترک ہے، اسی طرح لفظ ”عین“ ہے۔

فعل میں اجمال کی مثال، جیسے: ”وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ“ (التکویر:۱۷)، یہاں ”عَسْعَسَ“ کا لفظ ”آنے اور جانے“ دونوں معنوں میں مشترک ہے۔[۱]

حرف میں اجمال کی مثال، جیسے: ”فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ.“ (المائدۃ:۶) یہاں ”مِنْ“ میں تبعیض اور غایت دونوں معنوں کا احتمال ہے، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ نے اسے تبعیض کے لیے مانا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ نے اسے غایت پر محمول کیا ہے۔ محذوف کی اصل میں اختلاف کی وجہ سے اجمال کی مثال، جیسے: ”وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ“ (النساء:۱۲۷)۔ یہاں اگر ”تَرْغَبُونَ“ کے بعد ”فِيْ“ محذوف ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تم ان سے ان کی خوبصورتی کی وجہ سے نکاح کرنے میں دلچسپی رکھتے ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محذوف حرف ”عَنْ“ ہو۔ تو پھر اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تم ان سے ان کی غربت اور بدصورتی کی وجہ سے نکاح کرنے سے اعراض کرتے ہو۔

(ب)۔ اجمال فی التراکیب کی تعریف:

هُوَ اللَّفْظُ الْمُرَكَّبُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مَعْنَيَيْهِ وَلَا يُوْجَدُ قَرِيْنَةٌ عَلَى تَعِيْنِه.

اجمال فی التراکیب یہ ہے کہ ایک جملہ میں کئی معانی و مفاہیم کا احتمال ہو اور ان میں سے کسی ایک کی وجہ ترجیح نہ ہو، جیسے ”أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ.“ (البقرۃ:۲۳۷)، یہاں ”الَّذِي بِيَدِهِ“ میں اس بات

---

[۱] دلالۃ الالفاظ فی مباحث الاصولیین: ۲/۲۶۱۔

کا احتمال ہے کہ اس سے مراد شوہر ہو۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ولی ہو۔ ان میں سے کسی ایک کے لیے مرجح بھی نہیں[۱]۔

۳۔ مجمل کی دوسری تقسیم:

حکم اور محل کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہیں:

(الف)۔ مجمل الحکم والمحل (ب)۔ مجمل الحکم معلوم المحل (ج)۔ معلوم الحکم مجمل المحل

(الف)۔ مجمل الحکم والمحل کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مُجْمَلَ الْحُكْمِ وَالْمَحَلْ.

وہ لفظ مجمل ہے جس میں حکم اور محل دونوں نامعلوم ہو، جیسے: ''لفلان فی بعض مالی حق''، اس مثال میں حکم ''حق'' بھی نامعلوم ہے اور محل ''بعض مال'' بھی نامعلوم ہے۔

(ب)۔ مجمل الحکم معلوم المحل کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مُجْمَلَ الْحُكْمِ وَ مَعْلُوْمَ الْمَحَلْ.

وہ لفظِ مجمل ہے جس میں حکم مجمل ہو اور محل معلوم ہو، جیسے: ''وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ۔'' (الانعام: ۱۴۱)۔ اس میں محل ''کھیتی'' معلوم ہے اور حکم ''حق'' نامعلوم ہے، اس کی مقدار، صفت اور جنس نامعلوم ہیں۔

(ج)۔ معلوم الحکم مجمل المحل کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَكُوْنَ اللَّفْظُ مَعْلُوْمَ الْحُكْمِ مُجْمَلَ الْمُحَلْ.

وہ مجمل ہے جس کا حکم معلوم ہو اور محل مجہول ہو، جیسے کوئی شخص اپنے بیویوں کو یوں کہے: ''احداکن طالق'' (تم میں سے کوئی ایک طلاق ہے)، یہاں حکم ''طلاق'' معلوم ہے، لیکن محل مجہول ہے[۲]۔

۴۔ مجمل کی تیسری تقسیم:

معنی لغوی کے معلوم ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے مجمل کی درج ذیل تین قسمیں ہیں:

(الف)۔ پہلی قسم: وہ مجمل ہے جس کا معنی لغوی تفسیر سے پہلے معلوم نہ ہو، لیکن تفسیر کے بعد اس کا اجمال زائل ہو، جیسے: ''إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا'' (المعارج:۱۹)، یہاں لفظ ''هَلُوع'' تفسیر سے پہلے مجمل

---

(۱) دلالاۃ الفاظ فی مباحث الاصولیین: ۲/ ۲۶۱۔

(۲) دلالاۃ الفاظ فی مباحث الاصولیین: ۲/ ۲۶۱۔

تھا، لیکن اس تفسیر "إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" کے بعد اس کا اجمال زائل ہوا۔

(ب)۔ دوسری قسم: وہ مجمل ہے جس کا لغوی معنی معلوم ہو، لیکن مراد معنی معلوم نہ ہو، جیسے لفظ "صلاۃ، زکوۃ، ربا" وغیرہ۔

(ج)۔ تیسری قسم: وہ مجمل ہے جس کے لغوی معنی معلوم ہوں، لیکن اس میں تعدد ہو جس کی وجہ سے کسی ایک معنی کی تعیین ممکن نہ ہو، جیسے مشترک میں ہوتا ہے، اس کی مثال لفظ "قرء" ہے جو طہر اور حیض میں مشترک ہے، اسی طرح لفظ "ناہل" ہے جو پیاسے اور سیر اب ہونے میں مشترک ہے اور اسی طرح لفظ "صریم" ہے جو صبح اور رات دونوں معنوں میں مشترک ہے[1]۔

۵۔ وجوہ اجمال:

اجمال کے کئی اسباب ہیں، چند درج ذیل ہیں:

(الف)۔ لفظ کا غریب اور غیر معروف ہونا، جیسے: "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا." (المعارج:۱۹)، اس آیت میں لفظ "ہلوع" بوجہ غرابت اور غیر معروف ہونے کے مجمل ہے اس کے بعد والی آیت نے اس کی وضاحت کی ہے: "إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا. وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا." (المعارج:۲۰-۲۱)۔

(ب)۔ لغت کے معروف معنی کے بجائے کوئی دوسرے معنی مراد لینا، جیسے صلوۃ، زکوۃ، حج اور رباء وغیرہ کہ سب کا ایک لغوی مفہوم ہے اور وہ معروف تھا، لیکن شریعت نے دوسرے مفاہیم کے لیے ان کو استعمال کیا ہے۔

(ج)۔ صرفی اعتبار سے اشتباہ کہ لفظ کی نوعیت نہ معلوم ہو سکے، جیسے: "مختار"، یہ اسم فاعل اور اسم مفعول دونوں کا صیغہ ہو سکتا ہے۔

(د)۔ ضمیر کے مرجع کا عدمِ تعین، جیسے: "فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ." (البقرۃ:۲۳)، یہاں "مِثْلِهِ" کی ضمیر متعدد چیزیں اس کا مرجع بن سکتی ہیں۔

(ھ)۔ اشتراک یعنی لفظ کا مشترک ہونا اور کسی ایک معنی کی تعیین و ترجیح کے قرینے کا موجود نہ ہونا۔

(و)۔ جس چیز سے حکم متعلق ہو اس کی مقدار معلوم نہ ہو، جیسے: "وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ." (الانعام:۱۴۱)، اس آیت میں کھیتی کا حق نکالنے کا حکم ہے، لیکن مقدار کی تعیین نہیں۔

(ز)۔ کبھی اجمال کا سبب وضع لغوی ہوتی ہے، جیسے ایک لفظ دو معنوں میں سے کسی ایک کے لیے

---

[1] کشف الاسرار شرح اصول البزدوی للبخاری: ۱/۱۳۶، دلالۃ الالفاظ فی مباحث الاصولیین: ۲/۲۶۶۔

موضوع ہو، متکلم کو معنی مراد معلوم ہو، لیکن سامع کو علم نہ ہو۔اور کبھی سببِ اجمال اشتباہ المراد علی السامع ہوتا ہے[۱]۔

(خ)۔عبارت میں اس طرح تقدیم وتاخیر ہو کہ ان کے باہمی ربط وتعلق کا سمجھنا دشوار ہو[۲]۔

٦۔بیان کا وقت:

مجمل کا بیان متصلاً یعنی مجمل کیساتھ ہی ساتھ بھی ہوتا ہے اور منفصلاً یعنی مجمل کے کچھ عرصہ بعد بھی ہوتا ہے، متصلاً کی مثال، جیسے"إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا."(المعارج:۱۹) میں لفظ"ہلوع"مجمل کا بیان متصلاً بعدوالی آیت"إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا.وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا."(المعارج:۲۰-۲۱)میں کیا گیا ہے اور منفصلاً، جیسے" وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ. إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ."(القیامۃ:۲۲-۲۳)میں"إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ"کا بیان"لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ."(الانعام :۱۰۲)سے منفصلاً ہے،جو اس کے کچھ عرصہ بعد آیا ہے اور اس میں اس کا بیان ہے کہ پہلی آیت میں اللہ تعالی کو دیکھنے سے اس قسم کا دیکھنا مراد نہیں جیسا کہ تمام چیزوں کے لیے ہوا کرتا ہے کہ انسان جس چیز کو دیکھتا ہے اس کی پوری کیفیت وحقیقت کو جان لیتا ہے[۳]۔

۷۔مراحلِ بیانِ مجمل:

مجمل کے بیان کے دو مرحلے ہیں:

(الف)۔بیانِ شافی (ب)۔بیانِ غیر شافی

(الف)۔بیانِ شافی کا مفہوم:

هُوَ بَيَانٌ يَتَّضِحُ بِهِ مُرَادَ المتكَلِّمِ بِالْمُجْمَلِ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ مَعَه حَاجَةٌ إِلَى مَزِيْدِ اسْتِفْسَارٍ وَ تَوْضِيْحٍ وَلَا إِلَى تَأَمُّلٍ وَتَحْقِيْقٍ.

بیانِ شافی اس کو کہتے ہیں کہ جس سے متکلم کی پوری مراد اس قدر واضح ہو جائے کہ پھر مزید استفسار یا تحقیق اور غور وفکر کی ضرورت نہ رہ جائے، پھر اس کی بھی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ بیان قطعی ہو، اس صورت میں مجمل بیان کے بعد مفسر بن جاتا ہے، جیسے:"صلوۃ، زکوۃ"

---

(۱) میزان الاصول فی نتائج العقول:۳۵۵، دلالۃ الفاظ فی مباحث الاصولیین:۲/۲۶۱۔

(۲) کشف الاسرار:۱/۴۳، تلویح:۱/۲۷، تفسیر النصوص:۱/۲۷۹، اصول الفقہ:۱۳۷۔

(۳) اصول الفقہ:۱۳۷۔

وغیرہ احکامِ شرع اس طور پر مجمل ہیں کہ شریعت نے ان کا مفہوم ان کے لغوی مفاہیم سے جداگانہ متعین کیا ہے، لیکن قرآن وحدیث میں ان کے بیانات شافی بھی ہیں اور قطعی بھی ہیں، اس لیے یہ مفسر کے تحت داخل ہیں۔

دوسری صورت: بیان شافی ہو، لیکن ظنی ہو قطعی نہ ہو، اس صورت میں مجمل بعد از بیان مؤول بن جاتا ہے، جیسے سر کے مسح کا بیان فعلی ہونے کے باوجود شافی ہے، لیکن قطعی نہیں ظنی ہے، اس لیے کہ اس کا ثبوت خبر واحد سے ہے اور خبر واحد ظنی ہوتا ہے[1]۔

(ب)۔ بیانِ غیر شافی کا مفہوم:

هُوَ بَيَانٌ يَبْقَى مَعَه الاحْتِيَاجُ إِلَىَ اسْتِفْسَارٍ مِنَ الْمُتكلِّم وَ مَزِيْدِ تَأَمُّلٍ فِيْه وَتَحْقِيْقٍ.

بیانِ غیر شافی اس کو کہتے ہیں کہ جس سے متکلم کی مراد کی وضاحت ہو، لیکن اس درجہ نہیں کہ مزید جستجو اور غور و فکر کی ضرورت نہ رہ جائے، بلکہ یہ ضرورت باقی رہے۔

اس صورت میں مجمل بعد از بیان مشکل بن جاتا ہے اور اس پر مشکل کے احکام جاری ہوتے ہیں، یعنی لغوی معانی اور استعمالات کی تحقیق اور غور و فکر اور قرائن کے ذریعے معنی کی تعیین کی جاتی ہے، جیسے "ربوا" آیاتِ قرآنیہ میں اس وجہ سے مجمل ہے کہ اس کے لغوی معنی ہیں: زیادتی۔ اور ظاہر ہے کہ زیادتی خرید و فروخت میں بھی ہوتی ہے اور وہ حرام نہیں ہے، اس لیے "ربوا" سے ہر زیادتی مراد نہیں، بلکہ خاص زیادتی مراد ہے جس کا قرآن مجید نے تذکرہ نہیں کیا، رسول اللہ ﷺ نے اپنے ایک ارشاد میں اس کے محل و مصداق کو متعین فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہے:

"«الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»."[2]۔

اس حدیث سے "رِبا" کے چند مواقع معلوم ہو گئے، لیکن یہ بیان شافی نہیں ہے اس لیے کہ اس میں یہ تصریح نہیں کہ "رِبا" کا انہیں چھ میں انحصار ہے، یا یہ کہ وہ دوسری چیزوں کو بھی شامل ہے اور اگر دوسری کو شامل ہے تو اس کی ممانعت کی علت کیا ہے جس کی بنیاد پر تعمیم کی جائے، اس لیے یہ آیت مجمل کی حد سے تو نکل گئی، لیکن

---

[1] اصول الفقہ: ۱۳۸۔
[2] صحیح مسلم: ۳/ ۱۲۱۱، رقم: ۱۵۸۷۔

مشکل کے تحت داخل سمجھی گئی اور فقہاء نے غور و فکر اور قرائن کی مدد سے علت و مواقع کی تعیین و تفصیل فرمائی ہے [۱]۔

۸۔ متشابہ کی تعریف:

هُوَ مُجْمَلٌ لَا يَعْلَمُ مُرَادُه وَذٰلِكَ لِعَدَمِ وُجُوْدِ بَيَانٍ مِنْ قِبَلِ المتكَلِّمِ وَلَا قَرِيْنَةٌ تَدُلُّ عَلَيْهِ.

متشابہ وہ مجمل ہے جس کی مراد کا علم نہ ہو سکے، اس لیے کہ نہ تو متکلم نے کسی موقع پر وضاحت کی ہو اور نہ ہی کوئی ایسا قرینہ پایا جاتا ہو جس کے ذریعے مراد کی تعیین ہو سکے، یعنی متشابہ وہ لفظ ہے جس کا وہ معنی جو شارع نے اس سے مراد لیا ہے مخفی ہو، اس کا صیغہ اس معنی کو نہ بتلاتا ہو جو اس سے مراد ہے اور اس معنی کے معلوم کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، کیونکہ اس میں ایسا کوئی قرینہ نہیں ہوتا جو اس خفاء کو دور کرے اور شارع کی طرف سے بھی کوئی وضاحت نہیں ہوتی، جیسے حروف مقطعات ہیں [۲]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے مراد کو برحق سمجھ کر کا اعتقاد رکھنا اور اس پر سکوت اختیار کرنا۔ [۳]

۹۔ متشابہ کی اقسام و انواع:

متشابہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ مجہول المعنی مجہول المراد (ب)۔ معلوم المعنی مجہول المراد

(الف)۔ مجہول المعنی مجہول المراد:

هُوَ مَا لَا يُعْلَمُ مُرَادُه أَصْلاً.

وہ متشابہ ہے جس کے معنی بالکل ہی معلوم نہ ہوں، جیسے حروف مقطعات (الم، حم، ص، وغیرہ) ہیں۔

(ب)۔ معلوم المعنی مجہول المراد:

هُوَ مَا يُعْلَمُ مَعْنَاه وَلَا يُعْلَمُ مُرَادُه.

---

(۱) اصول الفقہ: ۱۳۹۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۱۷۰، کشف الاسرار: ۱/ ۵۵، تفسیر النصوص: ۱/ ۳۱۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۱۸۔

(۳) حقیقت یہ ہے کہ تشابہ کے معنی کی بحث جو اصولیین مراد لیتے ہیں، علم اصول سے تعلق نہیں رکھتی، اس کا تعلق علم الکلام کی مباحث سے ہے، یہاں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حروف مقطعات اور آیات صفات اس متشابہ کی قبیل سے نہیں ہیں، جو یہاں مراد لے رہے ہیں، حروف مقطعات اس مقصد کے لیے لائے گئے ہیں کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ قرآن مجید ان سے اور ان جیسے حروف کو جوڑ کر بنایا گیا ہے، اس کے باجود انسان اس کی نقل سے عاجز ہے، یہ بات اس کے اعجاز اور اللہ تعالی کی طرف سے نازل ہونے کی دلیل ہے، آیات صفات کے معنی بھی معروف ہیں، ان کے وہی معنی مراد لیے جائیں گے جو اللہ تعالی کی شان کے لائق ہیں۔ جامع الاصول: ۵۲۷۔

وہ متشابہ ہے جس کے لغوی معنی معلوم ہوں، لیکن مراد معلوم نہ ہوں، جیسے "الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (طہٰ:۵)میں "اسْتَوَى" اور "بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ." (المائدۃ:۶۴)میں "يَدَاهُ" کے لغوی معنی تو معلوم ہیں، لیکن اللہ کی شان کے مطابق ان الفاظ کی کیا مراد لی جائے؟ یہ معلوم نہیں۔ اور ایسے ہی وہ تمام الفاظ جن کی نسبت مخلوقات کی طرف کی جاتی ہے اور انہیں اللہ تعالی کی طرف منسوب کیا جائے، جیسے سننا، دیکھنا وغیرہ کہ ان کا لغوی مفہوم معلوم ہے اور لیکن یہاں ان کا مراد لینا جائز نہیں۔[۱]

۱۰۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: ہر وہ لفظ جس کا معنی کئی احوال واحکام کو متضمن ہو اور وہ احوال واحکام اس وقت تک واضح نہ ہو جب تک قرآن مجید یا احادیث سے اس کی وضاحت نہ ہو سکے تو مجمل کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: جملہ عبادات ومعاملات صلوۃ، زکوۃ، صوم اور حج وغیرہ از قبیل مجمل ہیں، کیونکہ ان کی تفصیل خود شارع سے منقول ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: مشترک میں جب کوئی ایک معنی کو ترجیح دینے کی وجہ موجود نہ ہو تو وہ مجمل کہلاتا ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر ۴: مجمل جس طرح اقوال میں ہوتا ہے اسی طرح افعال میں بھی اجمال پایا جاتا ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے قصر نماز پڑھی، لیکن مقدار قصر کی تحدید نہیں فرمائی، اسی طرح آپ ﷺ نے اونٹ پر طواف کیا، لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، یا تعلیم کے لیے تھا[۳]۔

قاعدہ نمبر ۵: مجمل کی جب متکلم یا شارع کی جانب سے وضاحت ہو تو وہ مفسر بن جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: ظاہر کا مقابل خفی، نص کا مقابل مشکل، مفسر کا مقابل مجمل اور محکم کا مقابل متشابہ ہے۔

قاعدہ نمبر ۷: بیان قول سے بھی ہوتا ہے اور فعل سے بھی اور تحریر واشارہ سے بھی ہوتا ہے، لیکن قول وفعل سے زیادہ معروف ہے اور ان میں بھی زیادہ تر قول سے ہوتا ہے، فعل کی مثال، جیسے "وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ." (المائدۃ:۶) کے ذریعے وضو میں سر کے مسح کا حکم دیا گیا ہے، لیکن مقدار بیان نہیں کی گئی ہے، اس لیے یہ مجمل ہے جس کا بیان رسول اللہ ﷺ سے ایک حدیث میں فعلاً منقول ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَوَضَّأَ، وَ مَسَحَ

---

(۱) مسئلہ صفات پر تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب "قواعد العقائد"۔

(۲) نور الانوار:۹۱۔

(۳) دلالۃ الالفاظ فی مباحث الاصولیین:۲/ ۲۶۰۔

بِنَاصِيَتِهِ."[1]۔ "رسول اللہ ﷺ نے وضوء فرمایا اور پیشانی کی مقدار سر کا مسح فرمایا۔"

قاعدہ نمبر۹: مجمل کے بیان کا موقع صرف عہد رسالت تک ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حیات ہی میں قرآن یا حدیث سے اس کا بیان ہو سکتا ہے اور جو چیزیں محتاجِ بیان تھیں ان کو بیان فرما بھی دیا گیا، خواہ شافی ہو یا غیر شافی ہو۔

قاعدہ نمبر۱۰: بعض اصولیین کہتے ہیں کہ اگر مراد کا علم محض عقل اور غور و فکر سے ہو تو یہ مشکل کہلائے گا، اگر نقل کے بغیر نہ ہو سکے تو یہ مجمل کہلائے گا اور اگر کسی کے ذریعے نہ ہو سکے تو یہ تشابہ کہلائے گا۔[2]

قاعدہ نمبر۱۱: تشابہات اگرچہ کتاب وسنت دونوں میں موجود ہیں، لیکن ان کا تعلق احکام تکلیفیہ اور فقہیات سے نہیں ہے، ان سے متعلق کوئی عبارت ولفظ ایسا نہیں ہے جس کی مراد کا کم از کم گمان غالب کے درجے میں علم نہ ہو، بلکہ تشابہات کا تعلق عقائد سے ہے کہ جس کا حاصل مان لینا اور تسلیم کر لینا ہے عمل نہیں۔[3]

قاعدہ نمبر۱۲: تشابہ الفاظ شرعی و عملی احکام کے متعلق آیات واحادیث میں موجود نہیں ہیں، جیسا کہ استقراء ثابت سے ثابت ہو چکا ہے، کیونکہ احکام پر مشتمل نصوص کو مقصد عمل و تطبیق ہوتا ہے، صرف ان پر اعتقاد رکھنا مقصد نہیں ہوتا، اگر وہ تشابہ ہوں تو ان پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوگا، چونکہ یہ آیات واحادیث اپنے مقتضٰی کے مطابق عمل کے لیے وارد ہوئی ہیں، اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان میں کسی طرح کا اشتباہ یا مشابہت نہ پائی جائے۔[4]

قاعدہ نمبر۱۳: مذکورہ چار قسموں (خفی، مشکل، مجمل، تشابہ) میں ابہام کے اعتبار سے خفی سب سے ادنی اور تشابہ سب سے اعلی ہے[5]۔

قاعدہ نمبر۱۴: ان اقسام میں باہمی ربط ان کا ان کے بالمقابل اقسام کی مانند ہے کہ ان میں بھی ہر بعد والے میں پہلے والے قسم کا مفہوم شامل ہے، مشکل میں خفی کا مفہوم اور مجمل میں مشکل کا مفہوم اور تشابہ میں مجمل کا مفہوم ملحوظ ہے۔

۱۱۔ تمرین:

---

(۱) نصب الرایۃ:۱/۱۔
(۲) فواتح الرحموت:۲/۲۴،۲۰۔
(۳) اصول الفقہ:۱۴۲۔
(۴) جامع الاصول:۷۔۵۲۔
(۵) توضیح تلویح:۷۔۲۳۔

(الف)۔ مجمل کی تعریف اوراس کا حکم بیان کریں۔

(ب)۔ مجمل کی کتنی قسمیں ہیں؟وضاحت کریں۔

(ج)۔ وجوہ اجمال کون کونسے ہیں؟

(د)۔ مجمل کے بیان کے مراحل بیان کریں۔

(ھ)۔ متشابہ کی تعریف اوراقسام بیان کریں۔

(و)۔ درج مثالوں میں مجمل اور متشابہ کی تعیین کیجئے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ. ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله. وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي. يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَام. مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلا هُوَ رَابِعُهُمْ. الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ. يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ. وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ. قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ. لا تسافر المرأة سفر ثلاثة أيام أو تحج إلا ومعها زوجها.

ایک حل شدہ مثال:

"كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ":

(الف)۔ مرحلہ اولی: ما یتعلق بالکلمہ:

"الصِّيَامُ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنیٰ معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص النوع، خصوص النوع، خاص نوعی: اس لیے کہ لفظ ایک نوع کے لیے موضوع ہے...... مطلق: اس لیے کہ فقط ذات پر دال ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنیٰ موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنیٰ موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔ مرحلہ ثانیہ: ما یتعلق بالکلام:

ظاہر: اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے...... مجمل: اس لیے کہ اس کا خفاء متکلم کی تصریح کے بغیر دور نہیں ہو سکتا۔

بابِ پنجم

تقسیم خامس: لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے تقسیم

لفظ کی اپنے معنی پر دلالت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

۱۔ عبارۃ النص ۲۔ اشارۃ النص ۳۔ دلالۃ النص ۴۔ اقتضاء النص

یہ باب درج ذیل دو فصلوں پر مشتمل ہے:

فصل اول: عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا بیان

فصل دوم: دلالۃ النص اور اقتضاء النص کا بیان

فصل: اول: عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا بیان

ا۔ عبارۃ النص کی تعریف:

عبارۃ النص کا لغوی معنی "عبارۃ بیان کرنا، وضاحت کرنا" ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هِيَ مَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ وَأُرِيْدَ بِهِ قَصْداً.

عبارۃ النص وہ معنی ومفہوم ہے جس کے لیے کلام لایا گیا ہو۔ یعنی لفظ کا کسی تامل کے بغیر اس حکم پر دلالت کرنا جس کے لیے اس کو لایا گیا ہو، خواہ کلام اس معنی و حکم کے لیے اصالۃً لایا گیا ہو، یا تبعاً لایا گیا ہو کہ مقصود کچھ اور ہو، لیکن ضمناً یہ بھی بلا تامل سمجھا جائے، جیسے "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ." (النساء:۳)۔ اس آیت میں نکاح کا جواز اور ایک سے چار تک بیویوں سے نکاح کا جواز عبارۃ النص سے ثابت ہے اور اس کے لیے کلام کو لایا گیا ہے اور یہ الفاظ بغیر تامل کے نکاح کے جواز اور ایک سے چار تک بیویوں سے نکاح کے جواز پر دلالت کرتے ہیں۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے: "وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ." (البقرۃ:۴۳)، یہ آیت اپنی عبارت یعنی الفاظ سے نماز اور زکوۃ کی فرضیت پر عبارۃ النص ہے اور اس کو اسی معنی کے لیے لایا گیا ہے[1]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر اعتقاد اور عمل دونوں واجب ہیں اور اس کا مدلول قطعی کہلاتا ہے[2]۔

۲۔ نص اور عبارۃ النص میں فرق:

نص اور عبارۃ النص میں قدرِ مشترک کلام کا کسی معنی کے لیے لانا ہے، ان میں کئی فرق ہیں:

پہلا فرق یہ ہے کہ نص سے عینِ نص مراد ہے اور عبارۃ النص سے استدلال بالنص مراد ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ نص کے اندر سوقِ کلام مقصودِ اصلی ہوتا ہے جب کہ عبارۃ النص عام ہے وہ حکم جو عبارۃ النص سے ثابت ہو تو خواہ مقصودِ اصلی ہو، یا نہ ہو، لہٰذا یہ ظاہر اور نص دونوں کا شامل ہوگا، جیسے "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ." (النساء:۳)، میں عبارۃ النص سے دو چیزیں مفہوم ہوتی ہیں: ایک اباحتِ نکاح اور دوسرا بیانِ عدد۔ اگرچہ اس آیت کا مقصود بیانِ عدد ہے، لیکن اباحتِ نکاح بھی نص ہی کی عبارت سے معلوم ہوئی ہے اس لیے اباحتِ نکاح کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ یہ بھی عبارۃ النص سے ثابت

---

(۱) کشف الاسرار: ۱/ ۶۸، علم اصول الفقہ: ۱۴۴، تفسیر النصوص: ۱/ ۴۶۹، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۴۹، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۳۹۔

(۲) حسامی: ۲۰۔

ہے تو یہ دونوں چیزیں عبارۃ النص سے ثابت ہیں اور نص اور ظاہر کے اعتبار سے "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ." (النساء:۳) میں بیانِ عدد نص ہے اور اباحتِ نکاح ظاہر ہے، الغرض عبارۃ النص سے وہ عبارت اور کلام مراد ہے جس سے معانی اور احکام ثابت ہوں، خواہ وہ عبارت نص ہو، یا ظاہر، یا مفسر یا محکم، یا حقیقت ہو یا مجاز ہو، یا اس کے علاوہ دیگر اقسام ہوں[۱]۔

۳۔اشارۃ النص کی تعریف:

هِيَ مَا ثَبَتَ بِنَظْمِ النَّصِ مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ، وَهُوَ غَيْرُ ظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ وَلَا سِيْقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ.

کلام کے وہ معنی جو لفظ سے معمولی غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے، لیکن اس معنی کے لیے نہ کلام کو لایا گیا ہو اور نہ ہی وہ کلام سے مقصود ہو، یعنی لفظ کا کسی ایسے حکم پر دلالت کرنا جو نہ تو مقصودِ کلام ہو اور نہ کلام کو اس کے لیے لایا گیا ہو اور نہ ہی پورے طور پر ظاہر و واضح ہو[۲]، جیسے: "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ." (البقرۃ:۲۳۳)، اس آیت میں باپ پر اجرتِ رضاعت کا واجب ہونا عبارۃ النص سے ثابت ہے اور بچوں کو باپ کی طرف منسوب ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے۔

دوسری مثال یہ ہے: "أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ." (البقرۃ:۱۸۷)، اس آیت کا مقصودِ اصلی یہ ہے کہ روزہ دار کو رات کے آخری لمحے تک بیوی کیساتھ صحبت کرنے کی اجازت ہے، یہ عبارۃ النص ہے اور اشارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ روزہ دار کو صبح کے وقت حالت جنابت میں رہنے کی اجازت ہے، اگرچہ یہ آیت کا مقصدِ اصلی نہیں، تاہم یہ مفہوم ان کے معنی کے لیے لازم ہے جو اس کے عبارت سے معلوم ہوتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ ہے: "فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ." (النحل:۴۳)، اس آیت کا مقصود اصلی یہ ہے کہ جو بات معلوم نہ ہو تو اہل علم سے اس کا پوچھنا ضروری ہے، یہ عبارۃ النص ہے اور اس سے اشارۃ النص کے طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معاشرے میں اہل علم کا وجود ضروری ہے تاکہ اس ان سے پوچھنا ممکن ہو سکے، تاہم یہ آیت کا معنی مقصودی نہیں، صرف اشارۃً اور التزامی طور پر معلوم ہوتا ہے[۳]۔

---

(۱) تفسیر النصوص:۱/۴۶۵۔

(۲) بالفاظ دیگر اشارۃ النص وہ کلام ہے جس سے ایک حکم مقصود تو ہے، لیکن وہ حکم اس کلام کا مقصودِ اصلی نہیں ہے، بلکہ یہ حکم اس کلام کو مقصودِ ضمنی ہے اور یہ حکم کلام سے من کل الوجوہ ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ معمولی غور و فکر کے بعد یہ حکم ظاہر ہوتا ہے۔

(۳) اصول السرخسی:۱/۲۴۱، کشف الاسرار:۱/۶۸، فواتح الرحموت:۱/۴۱۳، ارشاد الفحول:۱۷۸، تفسیر النصوص:۱/۴۷۸، اصول الفقہ الاسلامی:۱/۳۵۰، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ:۱۲۹، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۱۴۰۔

اشارۃ النص کا حکم یہ ہے کہ اس پر اعتقاد اور عمل واجب ہے اور اس کا مدلول قطعی کہلاتا ہے[1]۔

۴۔ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں فرق:

عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں دو وجوہ کی بناء پر فرق ہے:

ایک یہ کہ عبارۃ النص میں حکم ہے وہ اس کلام سے بالکل مقصد اصلی ہے، مقصد اساسی اور مقصود بالذات ہے اور اشارۃ النص میں جو حکم ہے وہ اگرچہ فی الجملہ مقصود ہے، لیکن وہ مقصودِ اصلی اور اساسی نہیں بلکہ ضمنی ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ عبارۃ النص میں جو حکم ہے وہ کلام سے من کل الوجوہ ظاہر ہے اور معمولی غور و فکر اور تامل کی ضرورت ہے، بلکہ اس کلام کا سننا ہی اس حکم کے فہم کے لیے کافی ہے، لیکن اشارۃ النص میں وہ حکم من کل الوجوہ لفظ سے ظاہر نہیں ہوتا اور صرف اس کلام کا سننا حکم کے فہم کے لیے کافی نہیں ہے بلکہ اس حکم کے فہم کے لیے معمولی غور و فکر کی ضرورت بھی ہوتی ہے[2]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: عبارۃ النص کو عبارۃ النظم، دلالت عبارت اور اشارۃ النص کو اشارۃ النظم اور دلالت اشارہ بھی کہتے ہیں اور ان چاروں قسموں کا تعلق بھی کلام کیساتھ ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: عبارۃ النص کے مدلول کو منطوق کہتے ہیں جو لفظ کا معنی موضوع لہ ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: عبارۃ النص سے مراد لفظ کی اپنے معنی پر اس کو دلالت کہتے ہیں جس سے اس کا مفہوم خود لفظ کے صیغے سے فوری طور پر سمجھ میں آجائے اور اس عبارت میں اس لفظ کے استعمال سے یہی معنی مقصود ہو، خواہ مستقل طور پر مقصود ہو یا ضمنی طور پر، خواہ وہ ظاہر ہو، یا نص ہو، یا مفسر ہو، یا محکم ہو۔ اس کو ہم مقصود اصلی اور مقصود تبعی بھی کہہ سکتے ہیں[3]۔

قاعدہ نمبر ۴: ہر وہ لفظ جو اپنے معنی مقصود پر صراحت کیساتھ دال ہو تو وہ عبارۃ النص کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۵: عبارۃ النص کی تین قسمیں ہیں: ۱۔ عبارۃ النص مطابقی، ۲۔ عبارۃ النص تضمنی، ۳۔ عبارۃ النص التزامی۔ اگر لفظ اپنے کل معنی موضوع لہ پر دال ہو تو عبارۃ النص مطابقی کہلائے گا، اگر جزء معنی موضوع لہ

---

(۱) حسامی: ۲۰۔

(۲) تفسیر النصوص: ۱/ ۴۱۷، اصول الفقہ: ۱۶۰۔

(۳) دلالۃ الالفاظ فی مباحث الاصولیین: ۲/ ۴۰۸، جامع الاصول: ۵۲۸۔

پر دال ہو تو عبارۃ النص تضمنی کہلائے گا اور اگر خارج لازم پر دال ہو تو عبارۃ النص التزامی کہلائے گا۔
قاعدہ نمبر ۶: لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ، یا جزء موضوع لہ پر عبارۃ النص کہلاتا ہے۔
قاعدہ نمبر ۷: قرآن وحدیث کی اکثر دلالتیں عبارۃ النص کے قبیل سے ہیں[۱]۔
قاعدہ نمبر ۸: لفظ کا اپنے منطوق (موضوع لہ) کے مسکوت عنہ کے لیے منطوق کے حکم کے ثبوت پر دلالت کرنا کسی ایسی علت کی بناء پر جسے عبارت سے ہر صاحبِ زبان سمجھ سکے دلالۃ النص کہلاتا ہے۔
قاعدہ نمبر ۹: اگر منطوق کی اپنے معنی پر دلالت صریح ہو تو عبارۃ النص کہلاتا ہے اور اگر دلالت غیر صریح ہو تو اقتضاء النص کہلاتا ہے اور اگر غیر صریح مقصود نہ ہو تو اشارۃ النص کہلاتا ہے۔
قاعدہ نمبر ۱۰: دلالت کے ان اقسام اربعہ سے احکام ثابت ہوتے ہیں اور یہ قیاس پر مقدم ہوتے ہیں[۲]۔
قاعدہ نمبر ۱۱: ہر وہ بات جو نص سے اشارۃً اور التزاماً مفہوم ہوتی ہو وہ اشارۃ النص کہلاتی ہے۔
قاعدہ نمبر ۱۲: کسی کلام کے وہ معانی جو معمولی غور و فکر سے ذہن میں آئے، لیکن کلام اس کے لیے صادر نہ ہو تو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں[۳]۔
قاعدہ نمبر ۱۳: عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں ایجاب و حکم میں مساوی ہیں، لیکن بوقت تعارض عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی[۴]۔
قاعدہ نمبر ۱۴: عبارۃ النص میں اشارۃ النص کے بر خلاف غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے اور اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ تمام اشارات یکساں درجے کے نہیں ہوتے ان میں بھی ظہور و خفاء کے اعتبار سے فرقِ مراتب ہوتا ہے، بعض کا علم ادنی غور و فکر سے ہوتا ہے اور بعض کے لیے عمیق غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اشارات کی مراد کے سمجھنے میں اشخاص واذہان کا بہت اختلاف ہوتا ہے، جیسا کہ فقہ میں معروف ہے اور اشارہ کے خفاء کی وجہ سے ہی کہا گیا ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں وہی نسبت ہے جو کنایہ و صریح اور مشکل و نص میں ہے۔[۵]
قاعدہ نمبر ۱۵: عبارۃ النص کا مدلول قطعی ہوتا ہے، دلالۃ النص اور اشارۃ النص کا مدلول کبھی قطعی اور کبھی ظنی ہوتا

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۴۰۔
(۲) توضیح تلویح: ۲۵۳۔
(۳) توضیح تلویح: ۲۴۱۔
(۴) حسامی: ۲۰۔
(۵) اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۶، توضیح: ۲۹۷، فواتح الرحموت: ۱/ ۴۰، ہامش اصول الفقہ: ۱۶۱۔

ہے اور اقتضاء النص کا مدلول یقین کے بعد قطعی ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۱۶: بعض اصولیین کہتے ہیں کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا تعلق الفاظ سے ہے اور دلالۃ النص اور اقتضاء النص کا تعلق معنی سے ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ یہ چاروں قسمیں اس کی نظم کی قسمیں ہیں جو معنی پر دال ہو، یعنی چاروں قسموں میں نظم اور معنی دونوں ملحوظ ہیں۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ عبارۃ النص کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ب)۔ نص اور عبارۃ النص میں کیا فرق ہے؟

(ج)۔ اشارۃ النص کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(د)۔ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں کیا فرق ہے؟

(ھ)۔ عبارۃ النص کی کتنی قسمیں ہیں؟

(و)۔ درج مثالوں میں عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی تعیین کیجئے، نیز اصولی تطبیق کریں۔

وَأَحَلَّ اللّٰہُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا. وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لله. وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ. وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ. وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ. فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ. أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ. الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ. النساء ناقصات عقل ودين.

حل شدہ مثالیں:

⊙ "وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا":

(الف)۔ مرحلہ اولی: ما یتعلق بالکلمہ:

"أَحَلَّ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبار شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجاز متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "الْبَيْعَ": عام: اس لیے کہ لفظ ایک معنی ومفہوم کے غیر محصور افراد کے لیے ایک ہی مرتبہ موضوع اور علی سبیل الاستغراق شامل ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ

البعض:اس لیے کہ بعض افراد کو حکمِ مذکور سے خارج قرار دیا گیا ہے.....عام محمول علی الخصوص بناء بر دلیل:اس لیے کہ اس کے بعض افراد کو دلیل کی وجہ سے حکمِ مذکور سے خارج کیا گیا ہے ...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں..... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "حَرَّمَ" خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے.....خاص المعنی:اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں ...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "الرِّبَا":عام:اس لیے کہ لفظ ایک معنی ومفہوم کے غیر محصور افراد کے لیے ایک ہی مرتبہ موضوع اور علی سبیل الاستغراق شامل ہے.....عام محمول علی العموم،عام غیر مخصوص منہ البعض:اس لیے کہ عموم پر محمول ہے.....عام مطلق:اس لیے کہ عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔مرحلہ ثانیہ:مایتعلق بالکلام:

ظاہر:اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے.....مجمل:اس لیے کہ اس کا خفاء متکلم کی تصریح کے بغیر دور نہیں ہو سکتا..... دلالت علی المعنی کے اعتبار سے عبارۃ النص:اس لیے کہ کلام اپنے معنی مقصود پر صراحت کیساتھ دال ہے۔

⊙"فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ":

(الف)۔مرحلہ اولیٰ:مایتعلق بالکلمہ:

"فَاسْأَلُوا":خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے.....خاص المعنی:اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے.....امر:اس لیے آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبار لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں..... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "أَهْلَ الذِّكْرِ" خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے.....خاص شخصی،خاص الفرد:اس لیے کہ اس متعین مشخص ہے.....امر:اس لیے آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے..... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ لغویہ:اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبار لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ:اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ:اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح:اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "لَا تَعْلَمُونَ":خاص:اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے.....خاص المعنی:اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... امر:اس لیے آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے..... حقیقت:اس لیے کہ لفظ معنی

موضوع لہ میں **مستعمل** ہے...... حقیقتِ لغویہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبار لغت **مستعمل** ہے...... حقیقتِ **مستعملہ**: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ **مستعملہ** غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے......

(ب)۔ مرحلہ ثانیہ: ماتیعلق بالکلام:

ظاہر: اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے...... دلالت علی المعنی کے اعتبار سے عبارۃ النص: اس لیے کہ کلام اپنے معنی مقصود پر صراحت کیساتھ دال ہے...... اشارۃ النص کے طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ معاشرے میں اہل علم کا وجود ضروری ہے تا کہ اس ان سے پوچھنا ممکن ہو سکے۔

فصل دوم: دلالۃ النص اور اقتضاء النص کا بیان

ا۔ دلالۃ النص کی تعریف:

هِيَ مَا عُلِمَ عِلَّةٌ لِلْحُكْمِ الْمَنْصُوْصِ عَلَيْهِ لُغَةً لَا اجْتِهَادًا وَلَا اسْتِنْبَاطاً.

دلالۃ النص وہ ایسا معنی ہے جس کا حکم منصوص علیہ کے لیے باعتبار لغت علت ہو، نہ کہ باعتبار اجتہاد واستنباط[۱]، یعنی دلالۃ النص وہ معنی جو عبارت میں مذکورہ حکم کی علت کے طور پر عبارت سے مفہوم ہو رہا ہو، یعنی لفظ کا کلام میں ذکر کردہ حکم کی ایسی علت پر دلالت کرنا جس کو ہر اہل زبان سمجھ سکے، جیسے: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا." (الاسراء:۲۳)، اس آیت میں والدین کو "اُف" تک کہنے سے منع فرمایا گیا ہے، لیکن والدین کا بُرا بھلا کہنے کا ذکر نہیں کیا، مگر ایک عام شخص اور ایک زبان سے یہ سمجھے گا کہ والدین کو بُرا بھلا کہنا ناجائز و ممنوع ہے، یہی آیت کا دلالۃ النص کہلاتا ہے۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا." (النساء:۱۰)، اس آیت میں یتیموں کے مال کھانے کو حرام بتلایا ہے، لیکن اس میں یتیموں کے مال کو جلانا، ضائع کرنا، پھینکنا اور کسی طریقے سے بھی برباد کرنے کا ذکر نہیں ہے، مگر ایک عام شخص اس سے یہ سمجھتا ہے کہ یتیموں کے مال کو جلانا، ضائع کرنا، پھینکنا اور کسی بھی طریقے سے برباد کرنا حرام ہے یہی دلالۃ النص ہے[۲]۔

دلالۃ النص کا حکم یہ ہے کہ اس کا مدلول قطعی ہوتا ہے اور علت جہاں جہاں پائی جائے گی وہاں وہاں حکمِ مذکور کا اجراء ہوگا اس طور پر کہ یہ حکم تمام ان مواقع کو شامل ہوگا۔[۳]

۲۔ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق:

دلالۃ النص اور قیاس میں اشتراک بھی ہے اور فرق بھی، اشتراک یہ ہے کہ دونوں کے ذریعے حکم کی علت کا علم ہوتا ہے اور دونوں عبارت سے مستنبط ہوتے ہیں اور ان میں فرق یہ ہے کہ:

---

(۱) اس مطلب یہ ہے کہ دلالۃ النص کا مصداق حکمِ مذکور کی علت ہوتی ہے، لیکن احکام کی عام علتوں کی طرح اس کا سمجھنا اور عبارت سے نکالنا اجتہاد کے ذریعے نہیں ہوتا، بلکہ خود زبان کے تقاضے کی وجہ سے اسی عبارت سے اس کو سمجھا جاتا ہے جس میں وہ حکم مذکور ہو،

(۲) اصول السرخسی:۱/۲۴۱، کشف الاسرار:۲/۷۳، علم اصول الفقہ:۱۴۸، تفسیر النصوص:۱/۵۱۶۔

(۳) دلالۃ النص کا مصداق عبارۃ النص کے مدلول کا لازم ہوتا ہے جس کو لفظ کا "مفہومِ موافق" کہتے ہیں، جیسے "تافیف" کے معنی منطوق ہیں: "اُف اُف کہنا!" اور اس کا لازم یعنی مفہوم موافق ہے "ایلام"، یعنی تکلیف پہنچانا، جیسے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے اس فرق کیساتھ کہ اشارۃ النص مقصود نہیں ہوتا، اسی لیے اس کی طرف ذہن کو مستقلاً منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ (ہامش اصول الفقہ:۱۶۲)

پہلا فرق: دلالۃ النص کی بنیاد زبان ہوتی ہے اور قیاس کا دار و مدار اجتہاد و استنباط پر ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ دلالۃ النص کو ہر اہل زبان سمجھتا ہے اور قیاس صرف مجتہد اور صاحبِ استنباط کر سکتا ہے۔

دوسرا فرق: دلالۃ النص کا مدلول قطعی ہوتا ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے۔

تیسرا فرق: دلالۃ النص میں مسکوت عنہ اور منطوق دونوں حکم میں مساوی ہوتے ہیں اور قیاس میں مقیس کا مرتبہ مقیس علیہ سے کم ہوتا ہے۔

چوتھا فرق: قیاس میں یہ ممکن ہے کہ ایک مجتہد ایک چیز کو علت قرار دے اور دوسرا مجتہد دوسری چیز کو علت قرار دے، لیکن دلالۃ النص میں جو علت ہوتی ہے اس علت میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی، بلکہ تمام اہل زبان اس بات پر متفق ہوتے ہیں کہ حکمِ منصوص کی علت یہی ہے۔

پانچواں فرق: دلالۃ النص میں علتِ مفہومہ ہوتی ہے اور قیاس میں علتِ مستنبطہ ہوتی ہے۔

چھٹاواں فرق: دلالۃ النص پر عمل و اعتبار جمہور امت کا ہے اور قیاس کی حجت میں بعض اصولیین کا اختلاف ہے۔[1]

۳۔اقتضاء النص کی تعریف:

لغت میں اقتضاء کے معنی "طلب کرنا" ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هِيَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنىَ خَارِجٍ عَنْ مَنْطُوْقِ الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْه صِدْقُه شَرْعاً أَوْ عَقْلاً.

اقتضاء النص عبارت کے الفاظ سے خارج اس معنی و مفہوم کو کہتے ہیں جس پر شرعاً یا عقلاً کلام کی صحت موقوف ہو، یعنی اقتضاء النص کلام کی اپنے ایسے محذوف لفظ پر دلالت کو کہتے ہیں جس پر اسی کلام کی صداقت اور صحت موقوف ہو، اور اس کلام میں ایسا لفظ مقدر ماناجائے جس پر وہ کلام درست ہو جائے، جیسے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبنَاتُكُمْ." (النساء :۲۳)، اس آیت کے معنی کے صحت کے لیے لفظ "نکاح" مقدر ماننا پڑے گا، یعنی تمہاری ماؤں اور تمہاری بیٹیوں سے نکاح کرنا تم پر حرام کیا گیا ہے، یہ بات اقتضاء النص کے ذریعہ معلوم ہوئی کہ یہاں نکاح مقدر ہے، کیونکہ حرمت کا اطلاق ذات پر نہیں ہوتا، بلکہ ذات سے متعلق فعل پر ہوتا ہے اور وہ فعل نکاح ہے[2]۔

---

[1] فواتح الرحموت:۱/ ۴۱۰، اصول الفقہ:۱۶۲۔

[2] اصول السرخسی:۱/ ۲۴۸، کشف الاسرار:۱/ ۷۵، فواتح الرحموت:۱/ ۹۲، ارشاد الفحول:۱۷۸، تفسیر النصوص:۱/ ۵۴۷، اصول الفقہ الاسلامی:۱/ ۳۵۵، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/ ۱۴۶۔

اقتضاء النص کا حکم یہ ہے کہ بقدر ضرورت زائد معنی کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر عمل ضروری ہے[1]۔

۴۔ اقتضاء النص کی اقسام:

اقتضاء النص کی تعریف میں یہ بات مذکور ہے کہ شرعاً، یا عقلاً کلام کی صحت یا صدق کے لیے اقتضاء کی ضرورت پڑتی ہے، اس لیے اس کی درج ذیل تین صورتیں ہیں:

(الف)۔ اقتضاء کا اعتبار شرعاً صدق کے لیے ہو۔ (ب)۔ اقتضاء کا اعتبار عقلاً صحت کے لیے ہو۔

(ج)۔ اقتضاء کا اعتبار شرعاً صحت کے لیے ہو۔

مذکورہ اقسام کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

(الف)۔ اقتضاء کا اعتبار شرعاً صدق کے لیے ہو:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس معنی و مفہوم کو مقدر نہ مانا جائے تو شریعت کی رُو سے کلام صادق نہ ہو، جیسے "إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ."[2]۔ ظاہر بات ہے کہ نہ تو اس روایت کا یہ مطلب ہے کہ اُمت سے خطاو نسیان کا صدرور نہیں ہو سکتا اور نہ ہی یہ مطلب ہے کہ خطاو نسیان سے اگر کوئی عمل ہو جائے تو اس کے ہو جانے کے بعد اس عمل کو ختم کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ امت میں یہ امور بالفعل موجود ہیں اور جو عمل وجود میں آجاتا ہے وہ ختم نہیں کیا جاسکتا، اس لیے اس کلام کی صداقت اور صحت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں لفظ "حکم" یا لفظ "اثم" مقدر مانا جائے تو اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ خطاو نسیان کا گناہ یا اس کا حکم اس امت سے اٹھایا گیا ہے۔

(ب)۔ اقتضاء کا اعتبار عقلاً صحت کے لیے ہو:

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر زائد معنی و مفہوم کا اعتبار نہ کیا جائے تو عقل کی رُو سے کلام صحیح نہ ہو، جیسے "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا." (یوسف:۸۲)، ظاہر بات ہے کہ عقلاً گفتگو کسی انسان ہی سے ہو سکتی ہے! چہ جائے کہ جمادات شہر و قریہ سے گفتگو ہو، اس لیے بظاہر یہ کلام صحیح نہیں ہو گا جب تک کہ "الْقَرْيَةَ" سے پہلے کوئی ایسا لفظ نہ مانا جائے جو انسانوں کے لیے استعمال ہوتا، جیسے "اہل" اور "اصحاب" وغیرہ مقدر مانا جائے۔

(ب)۔ اقتضاء کا اعتبار شرعاً صحت کے لیے ہو:

---

[1] توضیح:۳۰۸، فواتح الرحموت:۱/۴۱۱، اصول الفقہ:۱۶۴۔

[2] سنن ابن ماجہ:۳/۲۰۱، رقم:۲۰۴۵۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر زائد معنی و مفہوم کا اعتبار نہ کیا جائے تو شریعت کی رُو سے کلام صحیح نہ ہو، جیسے قرآن مجید میں مختلف مواقع پر "تحریر رقبۃ" کا حکم آیا ہے، ظاہر بات ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ کسی ایسے آدمی کی گردن کر دی جائے جو غلام نہ ہو اس لیے کہ وہ تو آزاد ہے اور نہ یہ مطلب ہے کہ کسی کے غلام کو پکڑ کر آزاد کیا جائے، اس لیے کہ دوسرے کی ملکیت پر نہ تو کسی کو تصرف کا حق ہے اور نہ اس کے تصرف کا اعتبار ہے، اس لیے کہ ان احکام کی صحت کے لیے ان آیات میں "رقبۃ" کیساتھ "مملوکۃ" کی قید ملحوظ ہے، یعنی ایسی گردن کے آزاد کرنے کا حکم ہے جو آزاد کرنے والے کی ملکیت میں ہو، خواہ پہلے سے ہو، یا بوقتِ آزادی اس کی ملکیت میں ہو[۱]۔

۵۔ مقتضٰی کا تعدد:

بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک عبارت میں بطور مقتضٰی متعدد الفاظ کے آنے کا احتمال ہوتا ہے، جن کے معانی باہم مختلف ہوتے ہیں اس وقت کلام مشترک کے قبیل سے ہو گا اور اجتہاد کے ذریعے مقتضٰی کی تعیین ہو گی اور اس صورت میں مجتہدین کے اختلافِ ذوق و مسلک کی وجہ سے مقتضٰی میں اختلاف بھی ہوتا ہے، جیسے ایک روایت میں ہے۔ "عَلیَ الیدِمَا اَخَذت" (ہاتھ پر وہ چیز ہے جو وہ لے)، اس میں لفظ "مَا" سے پہلے کوئی لفظ مقدر ماننے کی ضرورت ہے جو لفظ "حفظ" بھی ہو سکتا ہے تو مفہوم یہ ہو گا کہ جو چیز لی جائے اس کی حفاظت لازم ہے اور لفظ "ضمان" بھی تو مفہوم یہ ہو گا کہ جو چیز لی جائے گی، اس کا ضمان دینا ہو گا۔ بعض حضرات نے لفظ "حفظ" کو مقدر مانا ہے اور حدیث کا حکم یہ بیان کیا ہے کہ مال کی حفاظت لازم ہے اور ضائع ہو جانے پر اس کا ضمان نہیں۔ اور بعض حضرات نے لفظ "ضمان" کو مقدر مانا ہے ان کا کہنا ہے کہ لی ہوئی چیز اگر باقی نہ رہ گئی تو اس کا تاوان لازم ہو گا۔[۲]

۶۔ مقتضٰی کی تعیین کے ذرائع:

مقتضٰی کی تعیین کے دو ذرائع واسباب ہیں:

ایک دلائل اور دوسرا قرائن، ان دونوں کے ذریعے مقتضٰی کی تعیین ہو سکتی ہے، کبھی دلائل کے ذریعے مقتضٰی کی تعیین ہو گی اور کبھی قرائن کے ذریعے مقتضٰی کی تعیین ہو گی[۳]۔

---

(۱) تفسیر النصوص: ۱/ ۵۴۸، اصول الفقہ: ۱۶۴-۱۶۵۔

(۲) اصول التشریع: ۲۳۰، اصول الفقہ: ۱۶۷۔

(۳) اصول الفقہ: ۱۶۷۔

۷۔ دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں فرق:

دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں فرق یہ ہے کہ دونوں کا تعلق کلام کے لازم معنی سے ہوتا ہے، لیکن اقتضاء النص کا مصداق عبارت کا مدلول نہیں ہوتا، بلکہ عبارت کے صحت وصدق کے لیے اس مدلول کو عبارت منطوق کیساتھ لازم مانا جاتا ہے، یعنی کلام کی صحت کے لیے اقتضاء النص کی ضرورت پڑتی ہے۔

۸۔ مذکورہ اقسام کا عموم وخصوص سے تعلق:

عبارۃ النص اور اشارۃ النص دونوں عام بھی ہوسکتے ہیں اور خاص بھی ہوسکتے ہیں، دلالۃ النص میں عموم اور شمول ہوتا ہے، لیکن عموم سے مراد عمومِ اصطلاحی نہیں، اس لیے کہ اس میں تخصیص نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ عموم وخصوص لفظ کی صفت ہے اور دلالۃ النص کا تعلق موضوع لہ کے لوازم سے ہوتا ہے۔ اور اقتضاء النص میں مقتضٰی خاص لفظ بھی ہوسکتا ہے اور عام بھی۔ البتہ چونکہ مقتضٰی کا اعتبار اس حد تک ہوگا کہ جتنے کلام کی صحت وصدق کے لیے ضرورت ہو، اس لیے اگر مقتضٰی کوئی عام لفظ ہو تو اس کو عموم پر نہیں محمول کیا جائے گا، جیسے "إِنَّ اللهَّ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ."[۱] ۔میں اگر لفظ "اثم" کو مقتضٰی مانا جائے تو خاص ہوگا اور اگر "حکم" کو مانا جائے تو یہ عام ہوگا، لیکن چونکہ حکم سے حکم اخروی مراد لینے پر کلام صادق ہوگا، اس لیے اس میں تعمیم کر کے اس کیساتھ دُنیوی کو مراد لینے کی ضرورت نہیں اور روایت کا مفہوم یہ ہوگا کہ آخرت میں ان امور پر کوئی حکم مرتب نہ ہوگا، یعنی گناہ وگرفت نہ ہوگی اور چونکہ حکم دنیوی مراد نہیں ،اس لیے دنیوی حکم مرتب ہوگا، جیسے بھول کر نماز میں بات کرلینے سے نماز فاسد ہوجائے گی اور طلاق بھول سے بھی ہوجائے گی۔

اور مقتضٰی کے عام ہونے کی صورت میں اس میں تخصیص بھی نہیں ہوسکتی، اس لیے کہ تخصیص زبان سے کہے جانے والے لفظ میں ہوتی ہے، مثلاً کسی نے قسم کھائی بخدا میں نہیں کھاؤں گا اور یہ نہیں ذکر کیا کہ کیا نہ کھائے گا! تو ظاہر ہے کہ مراد تو کوئی کھانے کی چیز ہی ہوگی، اس لیے تمام کھانے والی چیزیں اس کے تحت داخل ہوں گی اور اگر قسم کھاتے وقت بعض خاص چیزوں کی نیت کی تو نیت معتبر نہ ہوگی، کسی بھی چیز کے کھانے سے حانث ہوگا، اس لیے کہ اس نے کھانے والی چیز کے معنی رکھنے والا کوئی لفظ زبان سے نہیں کہا۔[۲]

۹۔ مقتضٰی، محذوف اور مقدر میں فرق:

---

(۱) سنن ابن ماجہ: ۳/ ۲۰۱، رقم: ۲۰۴۵۔

(۲) دیکھئے: اصول الفقہ: ۱۶۷-۱۶۸۔

کسی عبارت کی تصحیح کے لیے جس زائد معنی و مفہوم کا اعتبار کیا جاتا ہے اس کے لیے تین طرح کے تعبیرات استعمال ہوتے ہیں:

ا۔ مقتضیٰ ۲۔ مقدر ۳۔ محذوف۔

بعض اصولیین تینوں کی تعریفات الگ الگ کرتے ہیں، بعض ان میں سے بعض کو متحد قرار دیتے ہیں:

صاحبِ عمدہ فرماتے ہیں کہ مقتضیٰ وہ زائد معنی و مفہوم ہے جس کا اعتبار شرع یا عقل کی رُو سے کلام کی صحت کے لیے ہو۔ مقدر وہ زائد معنی و مفہوم ہے جس کا اعتبار لغت، شرع اور عقل تینوں میں سے کسی کی رُو سے ہو۔ اور محذوف وہ زائد معنی و مفہوم ہے جس کا اعتبار لغت کی رُو سے ہو۔

بعض اصولیین نے مقتضیٰ اور مقدر دونوں کی ایک تعریف کی ہے۔ لیکن یہ قول زیادہ مشہور ہے کہ جس کا ثبوت شریعت کی رُو سے ہو وہ مقتضیٰ اور جس کا ثبوت لغت و عقل کی رُو سے ہو وہ محذوف کہلاتا ہے۔

بعض حضرات محذوف کو مضمر اور مقدر بھی کہتے ہیں اور محذوف و مقدر کے درمیان کچھ فرق کرتے ہیں، لیکن مقتضیٰ اور محذوف کے درمیان اصطلاحی فرق یہ تمام متاخرین احناف کا مذہب ہے کہ حتیٰ کہ صاحب فواتح الرحموت نے اسے جمہور احناف کا مذہب قرار دیا ہے۔

قائلینِ فرق نے اس وجہ فرق کیساتھ کہ مقتضیٰ کو ثبوت شرعی اور محذوف کا لغوی ہوتا ہے عموماً ایک وجہ فرق یہ ذکر کی ہے کہ مقتضیٰ کے ماننے سے عبارت کے الفاظ کی ترتیب و اعراب نہیں بدلتا اور محذوف سے بدل جاتا ہے، لیکن بہت سے مواقع پر اس کے خلاف بھی ثابت ہے، اس لیے اس وجہ فرق کو رد کیا گیا ہے اور محذوف و مقدر کا فرق یہ بیان کیا ہے کہ مقدر مانند مذکور کے ہوتا ہے، یعنی عبارت کے الفاظ میں موجود نہ ہونے کے باوجود اس کا عمل عبارت کے الفاظ میں پایا جاتا ہے اور محذوف کا حذف کی صورت میں کوئی عمل و اثر باقی نہیں رہتا، لیکن اس فرق کا ہر موقع و لحاظ نہیں کیا جاتا، بلکہ اکثر غیر مذکور کے لیے لفظ محذوف ہی لایا جاتا ہے۔[1]

۱۰۔ اقسام مذکورہ کے مدلولات کی حیثیت:

عبارۃ النص کا مدلول ہر حال میں قطعی ہوتا ہے، اشارۃ النص کا مدلول کبھی قطعی اور کبھی ظنی ہوتا ہے، دلالۃ النص کا مدلول بھی کبھی قطعی اور کبھی ظنی ہوتا ہے اور مقتضیٰ اپنے تعیین کے بعد قطعی ہوتا ہے اسی لیے قیاس پر مقدم ہوتا ہے۔[2]

---

(۱) دیکھیے: حسامی: ۲۲، فواتح الرحموت: ۱/ ۴۱۲، اصول السرخسی: ۱/ ۲۵۱، توضیح: ۱/ ۱۳۷، بحوالہ ہامش اصول الفقہ: ۱۶۵-۱۶۶۔

(۲) فواتح الرحموت: ۱/ ۴۰۹، اصول الفقہ: ۱۶۹۔

۱۱۔ اقسامِ مذکورہ کے مراتب:

مذکورہ اقسام میں سب سے اعلیٰ عبارۃ النص اور سب سے ادنیٰ اقتضاء النص ہے ان میں فرقِ مراتب کا ظہور اس وقت ہوتا ہے جب ان کے مدلولات آپس میں متعارض ہوں تو جو قوی ہوتا ہے اس کو اس سے کمتر پر ترجیح ہوگی، یعنی عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر، اشارۃ النص کو دلالۃ النص پر اور دلالۃ النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی۔ تفصیل یہ ہے کہ اگر عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو تو عبارۃ النص کو ترجیح دی جائے گی، جیسے ایک حدیث میں ہے:

"إنهن ناقصاتُ عقل ودين."[1]۔

عقل کا نقصان تو یہ ہے کہ عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کا نصف ہے اور دین کا نقصان یہ ہے کہ عورتیں اپنی عمر کا آدھا حصہ گھروں میں گزار لیتی ہیں، یعنی ایامِ حیض میں نہ نماز پڑھتی ہیں اور نہ ہی روزہ رکھتی ہیں۔ اس سے اشارۃ النص کے طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے، لیکن یہ اس حدیث کے معارض ہے جس میں عبارۃ النص میں حیض کی اکثر مدت دس دن بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: "أَقَلُّ الْحَيْضِ ثَلَاثٌ وَأَكْثَرُهُ عَشْرٌ."[2]۔ عبارۃ النص اور اشارۃ النص کے مدلولات میں تعارض ہو گیا۔ عبارۃ النص کے مدلول کو اشارۃ النص پر ترجیح ہوگی اور ہمارے نزدیک حیض کی اکثر مدت دس دن ہی ہوں گے۔

اگر اشارۃ النص اور دلالۃ النص میں تعارض ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی، جیسے "وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ." (النساء:۹۲)، میں عبارۃ النص سے قتلِ خطاء کے اندر کفارہ کا ثبوت ہے، اب دلالۃ النص سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب قتلِ خطاء میں کفارہ واجب ہے تو قتلِ عمدہ میں بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا، لیکن دوسری آیت "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ.." (النساء:۹۳) میں لفظ "جزاء" سے اس طرف اشارہ ہے کہ قتلِ عمد کی مکمل جزاء جہنم ہے نہ کہ کفارہ، کیونکہ "جزاء" بمعنی "کفیٰ" آتا ہے تو اشارۃ

---

[1] یہ حدیث ان الفاظ کیساتھ کتب احادیث میں مروی ہے:
"عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَى أَوْ فِطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيتُكُنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ»، قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: «فَذَلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا»." (صحیح بخاری:۱/۶۸، رقم:۳۰۴، صحیح مسلم:۱/۸۶، رقم:۷۹)

[2] نصب الرایۃ:۱/۱۹۲۔

النص کو دلالۃ النص پر ترجیح ہوگی اور قتلِ عمد میں کفارہ واجب نہ ہوگا، رہی یہ بات کہ قتلِ عمد میں قصاص یا باہمی صلح سے دیت پر رضامندی تو وہ قتل کی جزاء نہیں، بلکہ مقتول کی جزاء ہے۔

اور اگر دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں تعارض ہو تو دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی، جیسے حدیث ہے۔ "حُتِّيهِ، ثُمَّ اُقْرُصِيهِ، ثُمَّ اغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ."[1]۔اس حدیث میں چونکہ "بِالْمَاءِ" کا لفظ ہے تو اقتضاء النص سے یہ بات ثابت ثابت ہے کہ غیر ماء سے کپڑا پاک نہ ہوگا اور دلالۃ النص کے طور سے اہل زبان سمجھتے ہیں کہ مقصد ازالہ نجاست ہے، خواہ جس طریقے سے بھی ہو، لہذا دلالۃ النص کو ترجیح ہوگی اور پانی کے علاوہ اگر ازالہ نجاست ہوا تو کپڑے کے پاک ہونے کا حکم ہوگا۔[2]

۱۲۔اقسامِ مذکورہ کی ایک جامع مثال:

قرآنِ مجید کی اس آیت میں دلالت کی چاروں قسمیں مذکور ہیں:"حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ.."(النساء:۲۳)، اس آیت میں مذکور رشتوں کی حرمت عبارۃ النص سے ثابت ہے اور رضاعی خالہ کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے، اس لیے کہ مرضعہ کو ماں کہا گیا ہے، لہذا اس کی بہن خالہ ہوگی اور پھوپھیوں وخالاؤں کی حرمت سے دلالۃً دادی ونانی کی حرمت سمجھ میں آتی ہے اس لیے کہ ان میں علتِ مشترکہ قربِ قرابت ہے، بلکہ دادی اور نانی میں قرابت اقوی ہے اس لیے کہ ان میں صرف ایک واسطہ (باپ یاماں) ہے اور اس آیت میں ان عورتوں کی ذوات کی حرمت بیان کرنی مقصود نہیں ہے، بلکہ ان سے نکاح کرنا حرام قرار دیا گیا ہے اور یہ اقتضاء النص سے ثابت ہے، اس لیے تقدیر عبارت یوں ہے۔"حرم علیکم التزوج بالمذکورات."

۱۳۔قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: ہر وہ لفظ جو کلام میں ذکر کردہ حکم کی علت پر از روئے لغت دال ہو تو وہ دلالۃ النص کہلاتا ہے[3]۔

قاعدہ نمبر ۲: دلالۃ النص کو دلالتِ اَولی، فحوی کلام، مفہوم موافق، دلالۃ الدلالۃ، فحوی الخطاب اور قیاس جلی بھی کہتے ہیں۔[4]

---

(۱) نصب الرایۃ:۱/ ۲۰۷۔
(۲) حسامی:۲۰، فواتح الرحموت:۱/ ۴۱۲، اصول الفقہ:۱۶۸-۱۶۹۔
(۳) حسامی:۲۰۔
(۴) جامع الاصول:۵۳۳۔

قاعدہ نمبر ۳: دلالۃ النص لفظ کی اپنے معنی پر اس دلالت کو کہتے ہیں جو یہ بتلائے کہ اس نص میں جو حکم مذکور ہے اس کا اطلاق کسی دوسرے واقعہ پر بھی ہوتا ہے جو اس میں مذکور نہیں ہے اور نیا واقعہ نص میں مذکور حکم کی علت میں شریک ہے اور اس علت کو اس نص کے محض لفظی معنی جاننے سے با آسانی سمجھ جا سکتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۴: دلالۃ النص اس معنی اور اس علت کا نام ہے جو ایک کلام منصوص سے ظاہری طور پر مفہوم ہوتا ہو۔ اور اہل زبان یہ معلوم کر سکتے ہوں کہ اس حکم منصوص کی علت اور اس حکمِ منصوص کا منشاء یہ ہے۔

قاعدہ نمبر ۵: دلالۃ النص کو شوافع، مالکیہ اور حنابلہ مفہومِ موافق کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۶: اقتضاء النص کا مصداق عبارت کے کسی لفظ کا مدلول و معنی نہیں ہوتا، لیکن عبارت کے صدق و صحت کے لیے اس معنی کو عبارت کے منطوق کیساتھ مانا جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۷: عبارت سے خارج ہر وہ معنی و مفہوم جس کا اعتبار اس کلام کی صحت کے لیے ضروری ہو تو وہ اقتضاء النص کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۸:: ان اقسامِ اربعہ کو دلالتِ منطوق بھی کہتے ہیں، دلالتِ منطوق کے بالمقابل مفہومِ مخالف ہے، جیسے دلالتِ مفہومِ مخالف، دلالتِ خطاب اور مفہوم بھی کہتے ہیں[1]۔

قاعدہ نمبر ۹: جہاں اقتضاء النص ہو وہاں چار چیزیں ہوں گی:۔ (۱) مقتضِی (اسم فاعل) یہ کلام منصوص علیہ ہے، کیونکہ یہ اپنے صحت کے لیے اس زیادتی کا تقاضا کرتا ہے۔ (۲) مقتضٰی (اسم مفعول) یہ وہ زائد عبارت ہے جو مقدر مانی گئی ہو، کیونکہ نص نے اس کا تقاضا کیا ہے۔ (۳) اقتضاء: کلام منصوص علیہ کا اس زیادتی کا تقاضا کرنا اس کو اقتضاء کہتے ہیں۔ (۴) مقتضٰی کا حکم: وہ مراد ہے جو ثابت ہے[2]۔

۱۳۔ تمرین:

(الف)۔ دلالۃ النص کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ب)۔ دلالۃ النص اور قیاس میں فرق بیان کریں۔

(ج)۔ اقتضاء النص کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(د)۔ اقتضاء النص کی کتنی قسمیں ہیں؟

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۶۵۔

(۲) دیکھئے: تفسیر النصوص: ۱/۷/۵۴۔

(ھ)۔ کیا مقتضٰی میں تعدد ہو سکتا ہے؟

(و)۔ مقتضٰی کی تعیین کے ذرائع کیا ہیں؟

(ز)۔ دلالۃ النص اور اقتضاء النص میں کیا فرق ہے؟

(ح)۔ مذکورہ اقسام کا عموم و خصوص کیساتھ کیا تعلق ہے؟ نیز اقسامِ مذکورہ کے مراتب بیان کریں۔

(ط)۔ درج مثالوں میں دلالۃ النص اور اقتضاء النص کی نشاندہی کریں، نیز اصولی تطبیق کریں۔

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم. فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا. إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا. وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ. وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيم. وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ. وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ. إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ الله. وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. إنما الأعمال بالنيات. لا صيام لمن لم يُبَيِّتِ الصِّيام من اللَيل. أنتِ طالق.

حل شدہ مثالیں:

⊙ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم":

(الف)۔ مرحلہ اولی: ما یتعلق الکلمۃ:

"حُرِّمَتْ" خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ اس کا معنی متعین ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "أُمَّهَاتُكُم": عام: اس لیے کہ لفظ ایک معنی و مفہوم کے غیر محصور افراد کے لیے علی سبیل الاستغراق موضوع ہے...... عام محمول علی العموم، عام غیر مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ عموم پر محمول ہے...... عام مطلق: اس لیے کہ عموم پر حمل تخصیص کی کسی دلیل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے...... مطلق: اس لیے کہ فقط ذات پر دال ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقت لغویہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ لغت مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔ مرحلہ ثانیہ: ما یتعلق الکلام:

ظاہر: اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے...... دلالت علی المعنی کے اعتبار سے اقتضاء النص: اس لیے کہ یہاں ایسا لفظ "نکاح" محذوف ہے جس پر کلام کی صحت عقلاً موقوف ہے۔

⊙ "وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ":

(الف)۔ مرحلہ اولیٰ: ما یتعلق بالکلمہ:

"وَالْمُطَلَّقَاتُ" عام: اس لیے کہ کثیر وغیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) حکم مذکور سے خارج ہیں...... عام محمول علی الخصوص بناء پر دلیل: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) کو دلیل کی وجہ سے حکم مذکور سے خارج کیا گیا ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "يَتَرَبَّصْنَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص المعنی: اس لیے کہ لفظ متعین معنی کے لیے موضوع ہے...... امر: اس لیے کہ آمر مطالبہ فعل علی سبیل الاستعلاء کر رہا ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "أَنْفُسِهِنَّ": عام: اس لیے کہ کثیر و غیر محدود افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونے کے لیے وضع کیا گیا ہے...... عام محمول علی الخصوص، عام مخصوص منہ البعض: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) حکم مذکور سے خارج ہیں...... عام محمول علی الخصوص بناء پر دلیل: اس لیے کہ اس کے بعض افراد (حاملہ عورتیں) کو دلیل کی وجہ سے حکم مذکور سے خارج کیا گیا ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے...... "ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ": مامور بہ حسن لغیرہ: اس لیے کہ اس کا حسن بالواسطہ ہے...... "ثَلَاثَةَ": خاص: اس لیے کہ لفظ معنی معلوم کے لیے علی سبیل الانفراد موضوع ہے...... خاص عددی: اس لیے کہ ایک مخصوص عدد کے لیے موضوع ہے...... "قُرُوءٍ": مشترک: اس لیے کہ معانی مختلفہ کے لیے علی سبیل الاشتراک موضوع ہے...... مؤول من المشترک: اس لیے کہ مشترک سے مؤول ہے...... حقیقت: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے...... حقیقتِ شرعیہ: اس لیے کہ لفظ معنی موضوع لہ میں باعتبارِ شرع مستعمل ہے...... حقیقتِ مستعملہ: اس لیے کہ اس کا استعمال رائج ہے...... حقیقتِ مستعملہ غیر مجازِ متعارفہ: اس لیے کہ اس کا مجاز متعارف نہیں...... صریح: اس لیے کہ اس کی مراد واضح ہے۔

(ب)۔ مرحلہ ثانیہ: ما یتعلق بالکلام:

ظاہر: اس لیے کہ اس کی مراد سامع کو بلا تامل معلوم ہے...... دلالت علی المعنی کے اعتبار سے عبارۃ النص: اس لیے کہ کلام اپنے معنی مقصود پر صراحت کیساتھ دال ہے کہ ہر مطلقہ پر عدت واجب ہے...... دلالۃ النص اس بات پر ہے کہ فسخ نکاح کی صورت میں بھی عورت پر عدت واجب ہے۔

بابِ ششم

دلالۃ الالفاظ علی الاحکام کے طرق ومناہج

یہ باب درج ذیل تین فصلوں پر مشتمل ہے:
فصلِ اول: احکام پر الفاظ کی دلالت
فصلِ دوم: مفہوم اور اقسام مفہوم
فصلِ سوم: مفہوم مخالف اور اس کی اقسام

فصلِ اول: احکام پر الفاظ کی دلالت

احکام پر الفاظ کی دلالت کے متعلق اصولیین کے دو منہج ہیں:

۱۔ منہج الاحناف ۲۔ منہج المتکلمین

۱۔ منہج الاحناف:

احناف کے نزدیک دلالت کے چار طریقے ہیں:

۱۔ عبارۃ النص ۲۔ اشارۃ النص ۳۔ دلالۃ النص ۴۔ اقتضاء النص

مذکورہ اقسام کی تعریفات ووضاحت ماقبل میں پوری بسط وتفصیل کیساتھ گزر چکی ہیں، وہاں ملاحظہ ہوں۔

۲۔ منہج المتکلمین:

متکلمین کے نزدیک دلالت کے طریقے:

متکلمین کے نزدیک دلالت کی بنیادی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ منطوق (ب)۔ مفہوم

(الف)۔ منطوق کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى حُكْمٍ ذُكِرَ فِي الْكَلَامِ وَ نَطَقَ بِهِ مُطَابَقَةً أَوْ تَضَمُّناً أَوْ الْتِزاماً.

منطوق اس کو کہتے ہیں کہ لفظ کا اپنے پورے موضوع لہ یا اس کے جزء یا لازم پر دلالت کرے۔ بالفاظِ دیگر جس پر لفظ مقام بیان میں دال ہو، یعنی جو چیز ذکر کی گئی ہے، اس کا حکم یا اس کے احوال میں سے کوئی حالت بیان کی گئی ہو، خواہ وہ حکم مذکور ہو، یا مذکور نہ ہو۔ جیسے "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ." (الاسراء:۲۳)، اس آیت میں والدین کو "اف" کہنے سے منع کر دیا گیا ہے اور اس پر لفظ محل بیان میں دلالت کرتا ہے۔ دوسری آیت میں ہے: "وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ." (النساء:۲۳)، اس آیت میں اس بیٹی سے نکاح کی ممانعت ہے جو بیوی کے پہلے شوہر سے ہو، اور یہ معنی خود ان الفاظ کے اندر موجود ہے [1]۔

پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ منطوق صریح ۲۔ منطوق غیر صریح

۱۔ منطوق صریح کی تعریف:

---

[1] الکافی الوافی: ۳۰۱، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۴۸۔

هِيَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى المَعْنى عَلَى سَبِيْلِ المُطَابَقَةِ أَوْ التَّضَمُّنِ.

منطوق صریح وہ ہے جس میں لفظ کی دلالت اپنے معنی پر بذات خود مقصود ہو، یعنی لفظ اپنے پورے موضوع لہ یا جزء پر دلالت کرے[۱]، جیسے "وَأَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا." (البقرۃ:۲۷۵)، پوری صراحت کیساتھ یہ الفاظ بناتے ہیں کہ سود حرام ہے اور خرید وفروخت حلال ہے۔ اس کی عام مثال یہ ہے کہ لفظ "زید" سے زید کی ذات یا اس کے جسم کا کوئی حصہ مراد لینا۔ احناف اس کو عبارۃ النص کہتے ہیں[۲]۔

۲۔ منطوق غیر صریح کی تعریف:

هِيَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى المَعْنى عَلَى سَبِيْلِ الْالْتِزَامِ.

منطوق غیر صریح وہ ہے جس میں لفظ کی دلالت اپنے معنی پر بذات خود مقصود نہ ہو، یعنی لفظ اپنے لازم پر دلالت کرے[۳]، جیسے "وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ." (البقرۃ:۲۳۳)، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ نسب کا سلسلہ باپ سے ہوگا، ماں سے نہیں اور یہ بتلایا ہے کہ بچے کا خرچ ماں کے ذمہ نہیں ہوگا، بلکہ باپ کے ذمہ ہوگا، اگرچہ ثبوت نسب اور اخراجات کے ثبوت کے لیے "لام" وضع نہیں کیا گیا، بلکہ یہ تملیک کے لیے ہے، لیکن ان میں سے ہر ایک اس معنی کو لازم ہے جس کے لیے یہ "لام" وضع کیا گیا ہے اور وہ اختصاص کا معنی ہے۔[۴]

پھر اس کی دو قسمیں ہیں[۵]:

---

[۱] بالفاظِ دیگر منطوقِ صریح وہ معنی ہے جس کے لیے لفظ کو وضع کیا گیا ہو اور لفظ کی دلالت اپنے معنی پر مطابقی ہو، یا تضمنی ہو۔

[۲] الکافی الوافی:۳۰۲، الوجیز فی اصول الفقہ:۲/۱۴۹، تفسیر النصوص:۱/۵۹۱۔

[۳] بالفاظِ دیگر منطوق غیر صریح وہ معنی ومفہوم ہے جس کے لیے لفظ وضع تو نہ کیا گیا ہو، لیکن وہ اس کا حاصل معنی یا معنی لازم ہو۔

[۴] اصول السرخسی:۱/۲۳۶، الکافی الوافی:۳۰۲۔

[۵] اس کو یوں بھی تعبیر کرسکتے ہیں کہ منطوق غیر صریح کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ دلالتِ اقتضاء ۲۔ دلالتِ ایماء ۳۔ دلالت اشارہ

اس تقسیم پر اصولیین اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ان تینوں صورتوں میں دلالت التزامی کے بارے میں متکلم نے لفظ سے قصد کیا ہوگا یا قصد نہیں کیا ہوگا۔ اگر قصد کیا ہے تو اس کی بھی استقراء سے دو قسمیں بنتی ہیں: پہلی یہ کہ کلام کے عقلاً یا شرعاً درست ہونے کا دار مدار اس مدلول پر ہو تو اسے اقتضاء النص کہتے ہیں، دوسری یہ کہ اگر کلام کے درست ہونے کا مدار مدلول (مفہوم) پر نہیں ہے تو اسے دلالت ایماء کہتے ہیں۔ اگر وہ مدلول کلام کرنے والے کا مقصود نہیں تو اسے دلالتِ اشارہ کہتے ہیں۔

ان تینوں اقسام کی تعریفات درج ذیل ہیں:

۱۔ دلالت الاقتضاء کی تعریف: لفظ اس معنی پر دلالت کرے جو متکلم کا مقصود ہے اور اس پر عقلاً یا شرعاً کلام کے درست ہونے کا انحصار بھی ہو۔ احناف اس کو اقتضاء النص کہتے ہیں۔

=

(الف)۔ دلالتِ غیر صریح مقصود (ب)۔ دلالتِ غیر صریح غیر مقصود

(الف)۔ دلالتِ غیر صریح مقصود کی تعریف:

هِيَ مَا يُقْصَدُ مِنَ اللَّفْظِ.

وہ منطوق غیر صریح ہے جو لفظ سے مقصود ہو۔ پھر اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: دلالتِ غیر صریح مقصود کی پہلی قسم یہ ہے کہ کلام کا صدق یا صحت شرعاًیاعقلاً اس دلالت پر موقوف ہو، اس کو دلالۃ اقتضاء کہتے ہیں، احناف اس کو اقتضاء النص کہتے ہیں۔

دوسری قسم: دلالتِ غیر صریح مقصود کی دوسری قسم یہ ہے کہ کلام میں مذکور حکم کسی ایسے وصف کیساتھ اس انداز پر ملا ہو کہ اگر اس وصف کو علت نہ مانا جائے تو اس کا یہ اتصال اور اس موقع پر آنا لغو ہو۔ اس کو دلالۃ تنبیہ اور ایماء کہتے ہیں، جیسے "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا." (المائدۃ:۳۸) میں چوری کے ذکر کے بعد "فاء" کیساتھ "قطع ید" کا حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ چوری ہاتھ کے کاٹے جانے کی علت ہے۔ احناف کے نزدیک یہ صورت کسی درجے میں دلالۃ النص کے تحت آتی ہے، ورنہ اصولی طور پر شوافع کی تقسیم کے مطابق "مفہوم موافق" دلالۃ النص کا مصداق ہے۔

(ب)۔ دلالتِ غیر صریح غیر مقصود:

هِيَ مَا لَا يُقْصَدُ مِنَ اللَّفْظِ.

منطوق کی وہ غیر صریح دلالت جو مقصود نہ ہو۔ غیر صریح سے لازم پر دلالت مراد ہے، اس کو دلالۃ اشارہ کہتے ہیں، احناف اس کو اشارۃ النص کہتے ہیں[1]۔

۳۔ احناف اور متکلمین کے منہج میں موازنہ:

= ۲۔ دلالۃ الایماء کی تعریف: اس سے مراد اس لازم معنی پر دلالت ہے جو کلام کرنے والے کا بھی مقصود ہو، لیکن عقلاً یا شرعاً کلام کی صحت کا مدار اس پر نہ ہو، کیونکہ اس صورت میں حکم وصف کی وجہ سے لگایا جاتا ہے، چنانچہ اگر یہ وصف نہ ہوتا، یا اس جیسی کوئی اور علت بیان نہ ہوتی تو اس حکم کیساتھ اس صفت کو یکجا ہونا قابل قبول نہ ہوتا اور نہ کلام کیساتھ مشابہ ہوتا۔ اس صفت کے ذکر سے حکم کی علت مفہوم ہو گی، اگرچہ یہ علت صراحت سے مذکور نہ ہو۔ اس کو احناف دلالۃ النص کہتے ہیں۔

۳۔ دلالۃ الاشارۃ کی تعریف: اس سے مراد کسی لفظ کا اس لازم معنی پر دلالت کرنا ہے جو کلام کرنے والے کا مقصود نہیں ہے۔ اس کو احناف اشارۃ النص کہتے ہیں اس کی مثالیں ما قبل اشارۃ النص کے تحت گذر چکی ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ منطوق کی چار قسمیں ہیں: ۱۔ دلالۃ المنطوق الصریح، ۲۔ دلالۃ الاقتضاء، ۳۔ دلالۃ الایماء، ۴۔ دلالۃ الاشارۃ۔ (الکافی الوافی:۲۰۳)

[1] الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۵۰۔

احناف اور متکلمین کے مناہج کا تحقیقی جائزہ لینے کے بعد درج ذیل امور میں فریقین کا اختلاف اور نقطہ نظر سامنا آتا ہے۔

(الف)۔ متکلمین کے نزدیک دلالت کی چھ قسمیں ہیں جب کہ احناف کے نزدیک دلالت کی چار قسمیں ہیں۔

(ب)۔ احناف جس کو اشارۃ النص کہتے ہیں متکلمین کے نزدیک بھی وہ اشارۃ النص ہی کہلاتا ہے، احناف جس کو اقتضاء النص کہتے ہیں متکلمین بھی اسے اقتضاء النص کہتے ہیں، احناف جس کو دلالۃ النص کہتے ہیں متکلمین اسے مفہوم موافق کہتے ہیں۔ اوراحناف جس کو عبارۃ النص کہتے ہیں متکلمین اس کے بالمقابل منطوق صریح اور دلالت الایماء کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔

(ج)۔ مفہوم مخالف احناف کے نزدیک فاسد استدلال ہے اوراسے دلالت کانام نہیں دیاجاتاجب کہ متکلمین اسے دلالت تسلیم کرتے ہیں۔ جب مفہوم مخالف کی جملہ شرائط موجود ہوں تو یہ بھی اسی طرح حجت ہے جس طرح دلالت کی دیگر اقسام حجت ہیں اور یہ لفظ کی دلالت کے قبیل سے ہوگا۔

مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ احناف اور متکلمین کا طریقہ ایک دوسرے سے مختلف ہے، لیکن حاصل اور نتیجہ ملتاجلتاہے، بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف صرف ناموں میں ہے فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے[1]۔

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر۱: طرق استدلال من النص عندالجمہور دوہیں: ایک استدلال بالمنطوق ہے اور دوسرا استدلال بالمفہوم۔ پھر استدلال بالمنطوق کی دو قسمیں ہیں: منطوق صریح اور منطوق غیر صریح۔ منطوق صریح من حیث قوۃ الدلالۃ علی المعنی کی چار قسمیں ہیں: نص، ظاہر، مؤول، مجمل۔ اور منطوق غیر صریح کی تین قسمیں ہیں: دلالۃ الاقتضاء، دلالۃ التنبیہ والایماء، دلالۃ الاشارۃ۔

قاعدہ نمبر۲: طرق الاستدلال من النص عندالحنفیۃ میں لفظ کی پانچ تقسیمات ہیں، جن کی تفصیل ماقبل تفصیلاً گذرچکی ہے۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ احناف کے نزدیک دلالت کی کتنی قسمیں ہیں؟

---

[1] الکافی والوافی: ۳۰۴، قواعد اصولیہ: ۱۵۳۔

(ب)۔ متکلمین کے نزدیک دلالت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ منطوق کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(د)۔ منطوق غیر صریح کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ احناف اور متکلمین کے مناہج میں موازنہ کریں۔

(و)۔ درج ذیل مثالوں میں منطوق صریح اور غیر صریح کی نشاندہی کریں۔

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا . وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّأَهُ اللهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللهِ وَجِيهًا. يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاأُولِي الْأَلْبَابِ. كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ. إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا.

فصل دوم: مفہوم اوراقسام مفہوم

۱۔ مفہوم کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى حُكْمٍ لَمْ يُذْكَرْ فِي الْكَلَامِ وَلَمْ يُنْطَقْ بِهِ.

لفظ کا کسی ایسے معنی پر دلالت کرنا جس کو منطوق شامل نہ ہو، یعنی جو معنی نہ تو لفظ کا تمام موضوع لہ ہو، نہ موضوع لہ کا جزء ہو اور نہ لازم ہو، بلکہ کسی مناسبت کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کیساتھ سمجھے جائیں[۱]، جیسے ”فَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ أُفٍّ۔“(الاسراء:۲۳) سے معلوم ہوا کہ والدین کو مارنا بھی حرام ہے، یہ معنی لفظ سے معلوم ہو رہاہے اگرچہ محلِ بیان میں نہیں ہیں، یعنی بات اس موضوع پر نہیں ہو رہی ہے[۲]۔

۲۔ مفہوم کی اقسام:

مفہوم کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ مفہومِ موافق (ب)۔ مفہومِ مخالف

(الف)۔ مفہومِ موافق کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى ثُبُوْتِ حُكْمِ الْمَنْطُوْقِ بِهِ لِلْمَسْكُوْتِ عَنْهُ وَمُوَافِقاً لَه نَفْياً أَوْ إِثْبَاتاً لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْمَعْنى.

مفہومِ موافق وہ ہے جس میں مسکوت عنہ منطوق بہ کا نفی اور اثبات میں موافق ہو، اس لیے کہ دونوں معنی میں مشترک ہوتے ہیں۔ یعنی لفظ کا مسکوت عنہ کے حق میں بعینہ منطوق کے حکم کو ثابت کرنا[۳]۔ اس کو مفہوم موافق اس لیے کہتے ہیں کہ چونکہ اس لفظ میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہ اس کے موافق ہوتا ہے جو بیان تو نہیں کیا گیا ہوتا، لیکن وہ لغت سے ثابت ہوتا ہے۔ احناف مفہومِ موافق کو دلالۃ النص کہتے ہیں[۴]۔

مفہومِ موافق کی اقسام:

مفہومِ موافق کی دو قسمیں ہیں:

---

[۱] بالفاظِ دیگر وہ چیز جو لفظ سے معلوم ہو، لیکن محلِ بیان میں نہ ہو، یعنی ایسی چیز کا حکم ہو جو ذکر نہیں کی گئی ہو۔

[۲] الکافی الوافی:۳۰۱۔

[۳] مفہومِ موافق وہ ہے کہ لفظ میں جو حکم مذکور ہو وہی حکم اس مسئلے پر جاری کر دیا جائے جس کا ذکر اس کلام میں ہو، اور دونوں احکام نفیاً اور اثباتاً باہم موافق ہوں، اس وجہ سے کہ دونوں احکام لفظ سے معلوم ہوتے ہیں، محض لغوی مفہوم کی معرفت سے تو اس میں تحقیق کی ضرورت نہیں پڑتی، بلکہ صرف لغت سے رہنمائی مل جاتی ہے۔

[۴] فواتح الرحموت:۱/۴۱۴، ارشاد الفحول:۱۷۹، تفسیر النصوص:۱/۶۰۹، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ:۱۴۴۔

۱۔ مفہومِ موافق اَولی ۲۔ مفہومِ مساوی

۱۔ مفہومِ موافق اَولی کی تعریف:

هُوَ مَا كَانَ الْمَسْكُوْتُ عَنْه أَوْلَى بِالْحُكْمِ مِنَ الْمَنْطُوْقِ بِه.

مفہوم اَولی وہ ہے جس میں مسکوت عنہ منطوق بہ کے حکم سے اَولی ہو، یعنی جس میں لغت سے ثابت شدہ معنی مراد لینا اَولی ہو، جیسے "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ." (الاسراء:۲۳) اس سے معلوم ہوا کہ والدین کو "اُف" کہنا حرام ہے تو مارنا بھی حرام ہے جب کہ "مارنے" کی حرمت سے لفظ خاموش ہے کیونکہ "اُف" اور "ضرب" دونوں میں اذیت دینے کا مفہوم مشترک ہے، بلکہ "اُف" کہنے کی بہ نسبت مارنے پر بدرجہ اولی دلالت کرتا ہے۔ مفہوم اَولی کو فحوی الخطاب بھی کہتے ہیں[1]۔

۲۔ مفہومِ مساوی کی تعریف:

هُوَ مَا كَانَ الْمَسْكُوْتُ عَنْه مُسَاوِياً بِالْحُكْمِ مِنَ الْمَنْطُوْقِ بِه.

مفہومِ مساوی وہ ہے جس میں مسکوت عنہ منطوق بہ کے حکم کے مساوی ہو، یعنی جس میں دونوں حکم برابر ہو۔ جیسے "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا." (النساء:۱۰)۔ اس آیت میں یتیم کا مال ناحق کھانے کی ممانعت صریح و منطوق ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو جلانا، تلف کرنا اور اس کی حفاظت میں کوتاہی سب شامل ہے تو مال تلف کرنا اور ناحق کھانا حکماً برابر ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں مال تلف ہو جاتا ہے۔ مفہومِ مساوی کو لحن الخطاب بھی کہتے ہیں۔[2]

۳۔ مفہومِ موافق سے استدلال:

تمام فقہاء کرام کا مفہومِ موافق کے حجت ہونے پر اتفاق ہے، البتہ اہل ظواہر کے نزدیک مفہوم موافق حجت نہیں ہے، کیونکہ یہ قیاس ہی ایک قسم ہے اور وہ قیاس کے قائل نہیں ہیں۔

جمہور فقہاء کرام کا اس بات میں اختلاف ہے کہ مفہومِ موافق دلالت لفظی ہے یا دلالت قیاسی؟ متکلمین ، اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ دلالت لفظیہ ہے، یعنی یہ دلالت لفظ سے سمجھی جاتی ہے محلِ نطق سے معلوم نہیں ہوتی، امام شافعی اور بعض دیگر فقہاء کا خیال ہے کہ یہ دلالت قیاسیہ ہے یعنی قیاس جلی ہے۔

---

[1] الکافی الوافی:۳۰۳۔

[2] المستصفی:۲/۱۹۱، الکافی الوافی:۳۰۳۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کی مختلف صورتیں ہیں جن میں سب سے جامع قیاس ہے، بعض اقسام زیادہ قوی اورواضح ہیں، زیادہ قوی قیاس کی ایک صورت یہ ہے کہ اللہ تعالی نے کتاب اللہ میں یارسول اللہ ﷺ نے کسی چیز کی قلیل مقدار کو حرام قرار دیا ہو، تواس سے یہ بات بھی معلوم ہو جائے گی کہ اس چیز کی کثیر تعداد بھی قلیل کی طرح حرام ہے، کیونکہ کثرت کو قلت پر ترجیح حاصل ہے۔اسی طرح اگر کم اطاعت پر تعریف کی گئی ہو تو زیادہ اطاعت بطریقہ اولیٰ تعریف کی مستحق ہو گی اوراگر کسی چیز کی زیادہ تعداد کو جائز قرار دیا گیا ہو تو کم مقدار بدرجہ اولیٰ مباح ہو گی۔[1]

۴۔ تمرین:

(الف)۔ مفہوم کی تعریف کریں، نیز مفہوم کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ مفہوم موافق کی کتنی قسمیں ہیں؟ وضاحت کریں۔

(ج)۔ کیا مفہوم موافق حجت ہے؟ اس میں علماء کا اختلاف بیان کریں۔

(د)۔ درج ذیل مثالوں میں مفہومِ موافق کی اقسام کی نشاندہی کریں۔

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ. فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ . وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ. وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ.

---

[1] دیکھئے: قواعد اصولیہ:۱۵۸-۱۵۹۔

فصلِ سوم: مفہوم مخالف اور اس کی اقسام

۱۔ مفہومِ مخالف کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى ثُبُوْتِ حُكْمٍ لِلْمَسْكُوْتِ عَنْهُ مُخَالِفٌ لِمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْمَنْطُوْقُ بِهِ.

مفہومِ مخالف وہ ہے جس میں مسکوت عنہ منطوق بہ کا مخالف ہو، یعنی مفہومِ مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کیساتھ مقید ہوتا ہے جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا ہے، جیسے " وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ. "(النساء:۲۵)۔ اس آیت کے مفہومِ مخالف سے معلوم ہوتا ہے کہ جو شخص آزاد مومن عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتا ہو اس کے لیے لونڈی سے نکاح کرنا حرام ہے۔ اسے دلیل الخطاب بھی کہتے ہیں[1]۔

۲۔ مفہومِ مخالف کی اقسام:

مفہومِ مخالف کی تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مفہومِ مخالف کا مدار کلام میں ذکر کردہ قیود کے نہ پائے جانے پر ہے اور قیود مختلف قسم کی ہوتی ہیں، اس لیے مفہومِ مخالف کی اقسام بھی متعدد ہیں، چند مشہور اقسام یہ ہیں:
(الف)۔ مفہومِ لقب (ب)۔ مفہومِ عدد (ج)۔ مفہومِ وصف (د)۔ مفہومِ شرط (ھ)۔ مفہومِ غایت۔

(الف)۔ مفہومِ لقب کی تعریف:

هُوَ تَعْلِيقُ الْحُكْمِ بِالِاسْمِ الْعَلَمِ بِأَنْ يَدُلَّ الْمَنْطُوقُ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ..

مفہومِ لقب کا مطلب یہ ہے کہ کسی لفظ میں اس کا حکم اسم عَلَم پر معلق ہو اور اگر وہ اسم عَلَم موجود نہ ہو، بلکہ اس کی جگہ دوسرا ہو تو وہ لفظ اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے، اس اسم عَلَم کی عدم موجودگی میں اس حکم کا اطلاق نہ ہوگا جس پر یہ حکم موقوف ہے، یہاں اسم عَلَم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات کو بتلائے، صفت کو نہ بتائے، خواہ اسم معرفہ ہو، جیسے: "قام زید" اس میں "زید" معرفہ ہے۔ یا اسم نوع ہو، جیسے "فی الغنم زکاۃ" یہاں "غنم" اسم نوع ہے۔ اسم کی مثال یہ ہے: "مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰہِ." (الفتح:۲۹) اس میں لفظ "محمد" اسم علم ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حضرت محمد ﷺ کی ذات کے علاوہ کوئی دوسرا شخص جس کا نام محمد ہو رسول نہیں ہے، یا آپ کے علاوہ کوئی دوسرا رسول نہیں ہے۔

دوسری مثال یہ ہے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.. "(النساء:۲۳) اس آیت میں ان عورتوں کا ذکر

---

[1] الکافی والوافی:۳۰۴، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۱۵۴، تفسیر النصوص:۱/۶۰۹۔

ہے جن سے نکاح حرام ہے، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس آیت میں جو عورتوں مذکور نہیں ہیں ان سے نکاح حلال ہے[۱]۔

(ب)۔ مفہوم عدد کی تعریف:

هُوَ تَعْلِيقُ الْحُكْمِ بِعَدَدٍ مَخْصُوصٍ، فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فِيمَا عَدَا ذَلِكَ الْعَدَدِ.

مفہومِ عدد کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی ایسا لفظ ہو جس میں حکم کو عدد کیساتھ مقید کیا گیا ہو اور وہ عدد موجود نہ ہو تو وہ لفظ اس حکم کی نقیض پر دلالت کرے، یعنی اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے[۲]، جیسے " فَاجْلِدُوهُمْ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً. "(النور:۴)۔ اس آیت میں حد قذف میں کوڑوں کی تعداد اسی بتائی گئی ہے۔ اس آیت کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اسی سے کم یا زیادہ کوڑے نہ مارے جائیں۔

دوسری مثال یہ ہے:" الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. "(النور:۲) اس آیت میں زنا کی شرعی سزا سو کوڑے ہیں۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ حد زنا میں سو کوڑے سے کم یا زیادہ مارنا جائز نہیں[۳]۔

(ج)۔ مفہومِ وصف کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ الْمُقَيَّدِ بِصِفَةٍ عَلَى نَقِيْضِ هَذَا الْحُكْمِ لِلْمَسْكُوْتِ الَّذِي انْتَفَى عَنْه ذَلِكَ الْوَصْفِ.

مفہومِ وصف کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی لفظ کسی وصف کیساتھ مقید ہو اور وہ وصف نہ پایا جائے اور وہ لفظ اپنے حکم کی نقیض پر دلالت کرے، یعنی اس حکم کے منافی حکم کو بتلائے، ایسی دلالت یا ایسے مفہوم کو مفہوم صفت کہتے ہیں۔

یہاں وصف سے مقصود قید مطلق ہے جو شرط، غایت اور عدد کے علاوہ ہو، یہاں وصف سے مراد ایسی قید ہے جو صفت سے زیادہ عام ہو، یعنی یہ صفت خواہ نحوی ہو، جیسے حدیث میں ہے:" فی الغنم السائمة زکاة" (جنگل اور چراگاہ میں چرنے والی بھیڑ بکریوں پر زکوۃ ہے) اس کا مفہوم مخالف وہ بھیڑ بکریاں ہوں گی

---

[۱] الکافی والوافی:۳۰۶، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/ ۱۶۲، الوجیز فی اصول الفقہ:۳۶۹۔

[۲] مفہوم عدد کا مطلب یہ ہے کہ کوئی حکم کسی خاص عدد پر معلق ہو، اور اگر اس عدد کے علاوہ کوئی دوسرا عدد ہو، خواہ وہ اس سے کم ہو یا زیادہ تو اس پر حکم کا اطلاق نہیں ہو گا۔

[۳] الکافی والوافی:۳۰۶، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/ ۱۶۱، الوجیز فی اصول الفقہ:۳۶۹، ارشاد الفحول:۱۸۱، تفسیر النصوص:۱/ ۶۱۷، اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ:۱۷۳، اصول الفقہ الاسلامی:۱/ ۳۶۵۔

جو جنگل اور چراگاہ میں نہ چریں، ان پر زکوۃ نہیں ہے، یا یہ وصف مضاف ہو، جیسے: ''سائمة الغنم'' یعنی چرنے والی بھیڑ بکریاں۔ یا مضاف الیہ ہو، جیسے حدیث میں ہے: ''مطلُ الغنی ظلمٌ'' (مال دار کا قرض میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے)، یا ظرف زمان ہو، جیسے: ''يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ..'' (الجمعۃ:٩)، یا ظرف مکان ہو، جیسے: ''بعْ فِيْ بَغْدَادَ'' (بغداد میں فروخت کرو)۔

ان تمام مثالوں میں جو وصف بیان کیے گئے ہیں وہ موجود نہ ہوں تو حکم اس کے برعکس ہو گا۔ اس کی مثال یہ ہے: ''وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ.'' (النساء:٢٣)، اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ جو لڑکے تمہاری صلب سے نہ ہوں ان کی بیویاں تمہارے لیے حلال ہیں[١]۔

(د)۔ مفہوم شرط کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ الْمُعَلَّقِ فِيْهِ الْحُكْمُ عَلَى شَرْطٍ عَلَى ثُبُوْتِ نَقِيْضِ هَذَا الْحُكْمِ لِلْمَسْكُوْتِ عَنْه الَّذِي انْتَفَى عَنْه ذَلِك الشَّرْطُ.

مفہومِ شرط کا مطلب یہ ہے کہ اس سے لفظ کی ایسی دلالت مراد ہے جو ایسے حکم کو بتائے جو کسی شرط کیساتھ معلق ہو، اور وہ شرط نہ پائی جائے تو اس حکم کی نقیض ثابت ہو گی، یعنی وہ حکم ثابت نہیں ہو گا[٢]، جیسے: ''وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ.'' (الطلاق:٦) ۔اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ جس عورت کو طلاقِ بائن دی گئی ہو اور وہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ وہ مطلقہ عورت حاملہ نہ ہو تو نفقہ واجب نہیں ہو گا۔

اس کی دوسری مثال یہ ہے: ''وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا.'' (النساء:٤)، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ خاوند اپنی بیوی کے مہر میں سے کچھ حصہ اس کی رضامندی اور خوش دلی سے لے سکتا ہے۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اگر اس کی بیوی راضی نہ ہو تو اس کا خاوند اس کے مہر میں سے کچھ نہیں لے سکتا[٣]۔

(ھ)۔ مفہوم غایت کی تعریف:

هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ الدَّالِ عَلَى حُكْمٍ مُّقَيَّدٍ بِغَايَةٍ عَلَى ثُبُوْتِ نَقِيْضِ الْحُكْمِ بَعْدَ هَذِهِ الْغَايَة.

---

(١) شرح تنقیح الفصول: ٢٧٠، البحر المحیط: ٤/ ٣٠، روضۃ الناظر: ٢٧٤، تیسیر التحریر: ١/ ١٠٠، الکافی والوافی: ٣٠٥، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ٢/ ١٥٦، الوجیز فی اصول الفقہ: ٣٦٦، تفسیر النصوص: ١/ ٦١٠۔

(٢) بالفاظ دیگر کہ جو حکم کسی شرط پر معلق ہو اس کے وجود سے اس حکم کا وجود ہو گا اور اس شرط کے معدوم ہونے سے وہ حکم بھی معدوم ہو گا۔

(٣) الکافی والوافی: ٣٠٦، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ٢/ ١٥٨، الوجیز فی اصول الفقہ: ٣٦٧، تفسیر النصوص: ١/ ٦١٣۔

مفہومِ غایت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے مراد لفظ کی ایسی دلالت ہے جس میں حکم کو کسی غایت (انتہاء اورآخری حد) کیساتھ مقید کیا گیاہو اوراسی غایت کے بعد وہ لفظ اس حکم کی نقیض کو بتلائے، جیسے: "فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِّ." (الحجرات:۹)۔ اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس وقت تک لڑائی بند نہ کرو جب تک باغی گروہ اللہ تعالی کی اطاعت کی طرف نہ لوٹ آئے۔

دوسری مثال یہ ہے: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ." (البقرة:۱۸۷) اس آیت میں ہے کہ رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا جائز ہے۔اس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ اس غایت یعنی آخری حد طلوع فجر کے بعد روزہ دار کے لیے کھانا پینا حرام ہے[1]۔

۳۔ مفہومِ مخالف کی حجیت:

اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مفہوم مخالف کی پانچویں قسم مفہوم اللقب حجت ودلیل نہیں، باقی چاراقسام کو مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ حجت تسلیم کرتے ہیں، البتہ احناف مفہوم مخالف کی کسی بھی قسم کو حجت نہیں مانتے اوراحناف کے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے وہ اسے استدلالاتِ فاسدہ میں شمار کرتے ہیں، البتہ متاخرین حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ مفہوم مخالف کا قابل حجت نہ ہونا صرف کلام شارع کیساتھ خاص ہے، جہاں تک فقہی عبارات، معاملات، شرائط، عبادات اور عام کلام کا تعلق ہے تواس میں عرف اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا، بشرطیکہ لوگوں کی عادت یہ ہو کہ وہ بغیر کسی فائدے کے اپنا کلام مقید نہ کرتے ہوں۔

شمس الائمہ کردریؒ فرماتے ہیں کہ شارع کے کلام میں کسی چیز کو مقید ذکر کرنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ بقیہ چیزوں سے حکم کی نفی کی جارہی ہے، البتہ لوگوں کے عرف، معاملات، عقلیات اورکلام میں اس کا اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نص میں مسکوت عنہ سے منطوق کے حکم کی نفی ہورہی ہو تو وہ کسی دوسری دلیل کی بناء پر ہوگی، مثلاً عدم اصلی یا براۃ اصلیہ کا اصول اختیار کیا جائے گا۔[2]

۴۔ مفہومِ مخالف سے استدلال کی شرائط:

مفہومِ مخالف کو قابل استدلال تسلیم کرنے والے فقہاء کرام اسے غیر مشروط طور پر قابل استدلال نہیں سمجھتے، بلکہ وہ کچھ شرائط لگاتے ہیں، جو درج ذیل ہیں:

---

(۱) الکافی والوافی:۳۰۶، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۱۶۰، الوجیز فی اصول الفقہ:۳۶۸، تفسیر النصوص:۱/۶۱۵۔

(۲) التقریر والتحبیر شرح التحریر:۱/۱۷۷، قواعد اصولیہ:۱۸۴، تفسیر النصوص:۱/۶۶۵۔

پہلی شرط: مسکوت عنہ میں مساوات یا اولیٰ ہونا ظاہر نہ ہو، ورنہ مسکوت عنہ کا جو حکم ثابت ہو گا وہ مفہوم موافق سے ہو گا مفہوم مخالف سے نہیں ہو گا۔

دوسری شرط: زیادہ راجح دلیل سے تعارض نہ ہو، اگر زیادہ قوی دلیل سے تعارض پیدا ہو جائے تو مفہوم مخالف کو ترک کر کے اس دلیل پر عمل کیا جائے گا جو زیادہ قوی ہے، جیسے: ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا.“ (النساء: ۱۰۱)۔ اس آیت نے نماز قصر کو حالت خوف کیساتھ مخصوص کر دیا ہے، مفہوم مخالف سے معلوم ہوا کہ حالت امن میں نماز قصر جائز نہیں ہے، لیکن اس مفہوم مخالف کا تعارض اس نص صریح سے ہے جس میں حالت خوف و امن میں عام رخصت ہے۔[1]

اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ حدیث میں ہے: ”«إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ».“[2] (غسل انزال سے لازم ہوتا ہے)۔ اس کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہے، لیکن اس مفہوم مخالف کا تعارض ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث سے ہے: ” «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ».“[3] (جب مرد عورت کے چاروں کونوں کے درمیان بیٹھ جائے اور شرمگاہ شرمگاہ سے مل جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے)، یہاں مفہوم مخالف پر عمل نہیں کیا جائے گا بلکہ حکم یہ ہے کہ اگر انزال نہ بھی ہو تب بھی شرمگاہوں کے باہم ملنے سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

تیسری شرط: تخصیص اغلبیت کی بنیاد پر نہ ہو، جیسے: ”وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ.“ (النساء: ۲۳)، چونکہ اکثر ربیبہ گود میں ہوتی ہے اس لیے گود کی قید ذکر کر دی ۔یہ مطلب نہیں کہ وہ لڑکی جو گود میں نہ ہو اس کا یہ حکم نہیں ہے، بلکہ اس سے بھی نکاح حرام ہے، گود میں ہونا نہ ہونا برابر ہے۔

---

[1] ایک روایت میں ہے کہ سیدنا یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کو اس آیت میں کچھ اشکال ہوا تو انہوں نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا: حالت امن میں ہم کس طرح قصر کر سکتے ہیں جب کہ ارشاد ہے۔” وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ.“ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ: جس چیز نے آپ کو تعجب میں ڈالا ہے اس نے مجھے بھی تعجب میں ڈالا تھا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں پوچھا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ: یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ تعالی نے تم پر کیا ہے اس کا صدقہ قبول کرو۔ یہاں چونکہ نص قوی ہے اس لیے مفہوم مخالف کو ترک کر دیا جائے گا۔

[2] صحیح مسلم: ۱/ ۲۶۹، رقم: ۳۴۳۔

[3] صحیح مسلم: ۱/ ۲۷۱، رقم: ۳۴۹۔

چوتھی شرط: مسکوت عنہ[1] کے حکم کے اثبات کے علاوہ قید کسی اور مقصد یا فائدہ کے لیے نہ لائی گئی ہو، جیسے کسی چیز سے نفرت دلانا مقصود ہو، یا احسان جتانا مطلوب ہو، یا کوئی اور مقصد ہو تو پھر مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کیا جائے گا، مثلاً ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً." (ال عمران: ۱۳۰)۔ اس آیت میں "أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" کی قید لگانے کا مقصد زمانہ جاہلیت کی اس سودی شکل سے نفرت دلانا ہے جس میں دوگنا چوگنا سود وصول کیا جاتا تھا، یہاں مفہوم مخالف مراد نہیں، ایک دوسری آیت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ قید سود کی اس شکل سے محض نفرت دلانے کے لیے ذکر کی گئی ہے: "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ." (البقرة: ۲۷۹)۔

اسی طرح ایک جگہ ارشاد ہے: " وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا." (النحل: ۱۴)، یہاں گوشت کیساتھ "لَحْمًا طَرِيًّا" کی قید ہے، لیکن اس قید سے یہ لازم نہیں آتا کہ باسی گوشت ممنوع ہے، کیونکہ کبھی وصف ذکر کر کے اس نعمت کا بندوں پر احسان جتانا مقصود ہوتا ہے۔

پانچویں شرط: جو قید مذکور ہو وہ کسی اور چیز کے ضمن میں نہ ہو، بلکہ مستقلاً ذکر کی گئی ہو، اگر وہ قید ضمناً مذکور ہو تو مفہوم مخالف حجت نہیں ہوگا، جیسے: "وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ." (البقرة: ۱۸۷)، یہاں مساجد کی قید کا مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے کیونکہ حالت اعتکاف میں مباشرت مطلقاً ممنوع ہے۔

چھٹی شرط: مسکوت عنہ کو کسی خوف یا کسی اور وجہ سے ترک نہ کیا گیا ہو، مثلاً حکم مجہول ہو، علامہ جلال الدین محلیؒ نے اس کی مثال یوں دی ہے کہ ایک شخص ابھی ابھی مسلمان ہوا ہو، اور وہ مسلمانوں کی محفل میں بیٹھا ہوا ہو۔ وہ اپنے غلام کو رقم دے کر یہ حکم دے۔ "اسے مسلمانوں پر خرچ کر دو!" جب کہ اس کی مراد یہ بھی ہو کہ غیر مسلموں پر بھی خرچ کرو۔ لیکن غیر مسلموں (مسکوت عنہ) کا ذکر اس نے اس لیے نہ کیا ہو کہ مسلمان اسے منافق نہ سمجھ لیں۔ اس کی مثال یہ بھی بن سکتی ہے: "فی الغنم السائمة زكاة" (چرنے والے جانوروں پر زکوۃ ہے) اور قائل کو ان جانوروں کا حکم معلوم نہ ہو جنہیں خود گھاس وچارہ ڈالا جاتا ہے۔[2]

ساتویں شرط: وہ قید کسی سائل کے سوال کے جواب میں یا کسی مخصوص واقعہ کی وجہ سے ذکر نہ کی گئی ہو، مثلاً اگر کوئی پوچھتا ہے کہ کیا "سائمة" (چرنے والی) بکریوں میں زکوۃ ہے؟ تو اسے جواب دیا جائے گا کہ

---

[1] جس کا ذکر کلام میں نہیں ہوا ہے۔

[2] دیکھئے: شرح جمع الجوامع: ۱/۱۷۸۔

"سائمة" بکریوں میں زکوۃ ہے، یہاں "سائمة" کی قید لگانے کا مقصد یہ ہو گا کہ مخاطب کے پاس صرف "سائمة" بکریاں ہیں۔[1]

۵۔ تمرین:

(الف)۔ مفہوم مخالف کی تعریف کریں۔

(ب)۔ مفہوم مخالف کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ کیا مفہوم مخالف حجت ہے؟

(د)۔ مفہومِ مخالف سے استدلال کی شرائط بیان کریں۔

(ھ)۔ مفہوم مخالف کی اقسام بیان کریں۔

(و)۔ مفہوم مخالف سے استدلال کی شرائط بیان کریں۔

---

[1] دیکھئے: قواعد اصولیہ میں فقہاء کا اختلاف:۱۸۸-۱۹۱، جامع الاصول:۲-۴۴۲-۴۴۴۔

بابِ ہفتم

وجوہ البیان (طرقِ بیان)

یہ باب درج ذیل تین فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: طرقِ بیان

فصلِ دوم: نسخ کا بیان

فصلِ سوم: تعارض و ترجیح کا بیان

فصل اول: طرق بیان

ا۔ بیان کی تعریف:

بیان لغت میں تفسیر، تشریح اور کسی چیز کو واضح کرنے کو کہتے ہیں اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ مَا يَتَّضِحُ بِهِ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ.

وہ امر ہے جس کے ذریعے متکلم کی مراد واضح ہو۔

اس کا استعمال عام، خاص اور مشترک وغیرہ الفاظ کی سب قسموں میں ہے سوائے محکم کے۔ کیونکہ الفاظ کی یہ قسم بیان کا احتمال نہیں رکھتی۔ بیان کے متعدد ذرائع ہیں، جیسے اشارہ، اجتہاد وقیاس، قول وفعل وغیرہ۔ البتہ اکثری ذرائع آخری دو ہیں اور ان میں بھی قول کا استعمال زیادہ ہے اسی لیے اصولیین زیادہ تر قول ہی سے بحث کرتے ہیں[1]۔

پھر بیان کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ بیان فعلی (ب)۔ بیانِ قولی

(الف)۔ بیانِ فعلی کی تعریف:

هُوَ فِعْلٌ مَا يَتَّضِحُ بِهِ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ.

وہ فعل ہے جس کے ذریعے متکلم کی مراد واضح ہو، بیان فعلی کی مثال وہ تمام روایات ہیں جن میں فعلاً ایک چیز کو بیان کیا گیا ہو، جیسے اس حدیث میں نماز کے متعلق ارشاد ہے: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي."[2]

رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نے عملی طور پر نماز کا پڑھنے کا طریقہ امت کا سکھایا ہے۔

(ب)۔ بیانِ قولی کی تعریف:

هُوَ قَوْلٌ مَا يَتَّضِحُ بِهِ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ.

وہ قول ہے جس کے ذریعے متکلم کی مراد واضح ہو[3]۔

پھر اس کی پانچ قسمیں ہیں[4]:

---

(۱) کشف الاسرار: ۳/ ۱۰۴، اصول السرخسی: ۲/ ۲۶، الفصول فی الاصول: ۲/ ۴۷، ارشاد الفحول: ۱۶۷۔

(۲) کشف الاسرار: ۳/ ۸۳۴، تفسیر النصوص: ۱/ ۲۴۔

(۳) صحیح بخاری: ۱/ ۱۲۸، رقم: ۶۳۱۔

(۴) اصول الفقہ: ۴۷۔

۱۔ بیانِ تقریر ۲۔ بیانِ تفسیر ۳۔ بیانِ تغییر ۴۔ بیانِ ضرورت ۵۔ بیانِ تبدیل[۱]

۱۔ بیانِ تقریر کی تعریف:

هُوَ تَوْكِيْدُ الْكَلَامِ السَّابِقِ بِكَلَامٍ لَاحِقٍ يَقْطَعُ احْتِمَالَ الْمَجَازِ وَالْخُصُوْصِ عَنْه.

بیانِ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کلام کو اس طرح مؤکد کر دینا جس سے مجاز اور تخصیص کا احتمال ختم ہو جائے، مجاز کا احتمال ختم کرنے کی مثال، جیسے: "وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ." (الانعام:۳۸)، "طائر" پرندہ کو کہتے ہیں، تیز رفتار کو بھی "طائر" کہتے ہیں، یہاں مجاز کا احتمال تھا، لیکن "بِجَنَاحَيْهِ" کی قید سے یہ احتمال ختم ہو گیا اور پرندہ کا معنی متعین ہو گئے۔

تخصیص کا احتمال ختم کرنے کی مثال جیسے: "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ." (الحجر :۳۰) میں "ملائکہ" جمع ہونے کی وجہ سے تمام ملائکہ کو شامل ہے، لیکن یہ احتمال ہے کہ سب فرشتے مراد نہ ہوں، کیونکہ جمع بول کر کبھی بعض افراد بھی مراد لیے جاتے ہیں، لیکن "كُلُّهُمْ" کی قید سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا[۲]۔

۲۔ بیانِ تفسیر کی تعریف:

هُوَ إِيْضَاحُ مُرَادِ كَلَامٍ سَابِقٍ غَيْرَ وَاضِحِ الْمُرَادِ بِكَلَامٍ لَاحِقٍ.

بیانِ تفسیر سے مراد یہ ہے کہ کلام سابق غیر معلوم المراد کو کلام لاحق کے ذریعے واضح کیا جائے، یعنی مجمل جس کی مراد کو واضح کیا جائے اور مشترک جس کی مراد کو متعین کیا جائے، نیز مشکل، خفی اور کنایات وغیرہ بھی جن کی مراد کو بتایا جائے، مذکورہ امور کی مراد کی وضاحت و تعیین "بیانِ تفسیر" کہلاتی ہے۔ جیسے نماز، زکوۃ وغیرہ امور قرآن مجید میں مجمل ہیں رسول اللہ ﷺ نے اپنے قول و فعل کے ذریعے ان کے اجمال کو ختم فرما کر مراد کو پورے طور پر واضح فرمایا ہے[۳]۔

بیانِ تقریر اور بیانِ تفسیر دونوں کا حکم یہ ہے کہ احناف اور شوافع کے نزدیک دونوں میں بیان موصولاً بھی صحیح ہے اور مفصولاً بھی صحیح ہے، جیسے "وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ." اور "فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ." میں

---

(۱) بعض حضرات نے نسخ کو بھی بیان کی ایک قسم شمار کیا ہے کیونکہ نسخ سے حقیقت بدل جاتی ہے، لیکن امام ابوزید دبوسیؒ نے نسخ کو بیان کی قسموں میں شمار نہیں کیا، ان کے نزدیک نسخ حکم کو اٹھا دینے کے لیے ہے نہ کہ کسی حکم کو ظاہر کرنے کے لیے ہے، فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی انتہائی مدت ظاہر کرنے کے لیے ہے اگر اس چیز کا اظہار مراد ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اس صورت میں نسخ بیان نہیں ہو سکتا۔ جامع الاصول:۵۴۷۔

(۲) جامع الاصول:۵۴۸۔

(۳) جامع الاصول:۵۴۸۔

بیان موصولاً ہے اور ”وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ.“(البقرۃ:۴۳)میں حدیث کا بیان مفصولاً ہے۔ اکثر معتزلہ، حنابلہ اور بعض شوافع کے نزدیک بیانِ تفسیر کا مفصولاً واقع ہونا جائز نہیں ہے[1]۔

۳۔بیانِ تغییر کی تعریف:

هُوَ تَغْيِيرِ حُكْمِ الْكَلَامِ السَّابِقِ بِكَلَامٍ لَا حِقٍ.

بیانِ تغییر یہ ہے کہ جو کلامِ سابق کے حکم کو کلامِ لاحق سے بدل دے، جیسے تعلیق واستثناء ہیں، تعلیق کی مثال، جیسے کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ”أنت طالق إن دخلت الدار“، اس میں تعلیق ”إن دخلت الدار“ نے ماقبل کلام کو بدل دیا، کیونکہ اگر تعلیق نہ ہوتی تو فوراً طلاق پڑ جاتی، لیکن تعلیق سے طلاق دخولِ دار تک مؤخر ہوگئی۔ استثناء کی مثال، جیسے: ”لفلان علی ألف درهم إلا مائة“ میں صدر کلام میں ایک ہزار کا اقرار ہے، لیکن ”إلا مائة“ سے نوسو کا اقرار باقی رہا تو ”إلا مائة“ نے صدر کلام کو بدل دیا[2]۔

اس کا حکم یہ ہے کہ بیانِ تغییر موصولاً صحیح ہے، کیونکہ شرط اور استثناء کلامِ غیر مستقل ہیں جو اپنے ماقبل سے ملے بغیر مفید معنی نہیں ہیں، لہٰذا ان کا متصلاً ہونا ضروری ہے، یہی جمہور کا مذہب ہے، لیکن سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک تعلیق اور استثناء میں وصل شرط نہیں ہے، بغیر وصل کے بھی صحیح ہے، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے: ”والله لأغزون قريشا.“[3] (بخدا! میں قریش سے ضرور لڑونگا) پھر ایک سال کے بعد آپ ﷺ نے ان شاء اللہ کہا، یہ دلیل ہے کہ تعلیق مفصولاً بھی درست ہے۔

جمہور کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا: ”جو شخص کسی چیز کی قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو بہتر سمجھے تو کفارہ دے دے اور وہ بہتر کام کرے“ آپ ﷺ نے قسم سے نکلنے کے لیے کفارہ متعین کیا ورنہ آپ یوں کہتے کہ ان شاء اللہ کہہ دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مفصولاً درست نہیں ہے، نیز اگر تعلیق مفصولاً صحیح قرار دیا جائے تو اکثر معاملات باطل ہو جائیں گے کہ آدمی ان شاء اللہ جب چاہے کہہ دے گا تو عقد ہی باطل ہو جائے گا[4]۔

---

(۱) کشف الاسرار: ۳/ ۸۲، فواتح الرحموت: ۲/ ۴۳، جامع الاصول: ۵۴۹۔

(۲) نظامی: ۸۶، جامع الاصول: ۵۴۹۔

(۳) معجم کبیر للطبرانی: ۱۱/ ۲۸۲، رقم: ۱۱۷۴۲، مسند ابی یعلی: ۵/ ۷۸، رقم: ۲۶۷۴، صحیح ابن حبان: ۱۰/ ۱۸۵، رقم: ۴۳۴۳، مجمع الزوائد: ۴/ ۱۸۲، وقال: رجاله رجال الصحيح۔ اس روایت میں موصولاً ان شاء اللہ کا ذکر ہے۔

(۴) حسامی: ۸۳، نور الانوار: ۲۰۲، جامع الاصول: ۵۴۹۔

۴۔بیانِ ضرورت کی تعریف:

هُوَ تَوْضِيحٌ يَحْصِلُ بِغَيْرِ مَا وُضِعَ لِلتَّوْضِيْحِ لِأَجْلِ الضَّرُوْرَةِ.

بیانِ ضرورت یہ ہے کہ ضرورت کی بناء پر غیر کلام کو کلامِ مذکور کی وضاحت کا ذریعہ بنایا جائے، یعنی اس میں سکوت کو بیان کا درجہ دیا جاتا ہے حالانکہ سکوت بیان کے لیے موضوع نہیں ہے، بیان کے لیے تو نطق موضوع ہے[1]۔

پھر بیان ضرورت کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔فی حکم المنطوق بہ (ب)۔دلالۃ حال المتکلم (ج)۔دفع الغَرور (د)۔الاحتراز عن کثرۃ الکلام

(الف)۔فی حکم المنطوق بہ:

بیان ضرورت کی پہلی قسم یہ ہے جو منطوق بہ کے حکم میں ہو، یعنی بیان تو بغیر نطق کے حاصل ہوا ہے، لیکن حکم میں اس بیان کے ہے جو نطق سے حاصل ہوا ہو، جیسے "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ." (النساء:۱۱)، اس آیت کے صدرِ کلام سے میراث میں ماں باپ کی شرکت معلوم ہو رہی ہے، لیکن کسی ایک کا بھی متعین حصہ نہیں معلوم ہو رہا ہے، "فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ" کہہ کر ماں کا حصہ متعین کر دیا، تو ماں کے حصہ کی تعیین یہ باپ کے حصہ کا بیان ہے کہ ثلث کے بعد باقی حصہ باپ کا ہے تو ماں کے حصہ کی تعیین صدرِ کلام کیساتھ مل کر باپ کے حصہ کا بیان ہوا، حالانکہ عبارت میں اس کا ذکر نہیں، لیکن عبارت سے ظاہر ہونے کی بناء پر اسے منطوق بہ کے حکم میں قرار دیا گیا ہے[2]۔

(ب)۔دلالۃ حال المتکلم:

بیانِ ضرورت کی دوسری قسم یہ ہے کہ متکلم کی حالت کی دلالت سے وہ بیان مفہوم ہو، جیسے شارع کا کسی فعل کو دیکھ کر سکوت اختیار کرنا اور اس پر نکیر نہ کرنا یہ دلیل وبیان ہے اس بات کا کہ یہ فعل مباح ہے، غلط نہیں ہے، مثلاً رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا لوگوں کو خرید و فروخت، کھانے پینے وغیرہ معاملات کرتے دیکھنا اور آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا اس پر سکوت کرنا اور نکیر نہ کرنا یہ دلیل ہے ان معاملات کے درست ہونے کی۔ اگر درست نہ ہوتے تو آپ نکیر فرماتے، اس طرح کا سکوت بیان سمجھا جائے گا[3]۔

---

(۱) جامع الاصول:۵۵۸، اصول الفقہ:۱۸۲۔

(۲) حسامی:۸۶۔

(۳) حسامی:۸۶، اصول الفقہ:۱۸۳۔

(ج)۔ دفع الغَرور:

بیانِ ضرورت کی تیسری قسم یہ ہے کہ جو لوگوں کو دھوکے سے بچانے کے لیے ثابت ہو، جیسے شفیع کو بیع کا علم ہوا اور اس نے سکوت کیا، کوئی مطالبہ نہیں تو اس کا یہ سکوت اس بات کا بیان ہو گا کہ اس نے اپنے حق شفعہ کو چھوڑ دیا ہے اور شفیع کے سکوت کو اپنے حقِ شفعہ کو چھوڑ دینے کا بیان اس لیے قرار دیا جاتا ہے تاکہ مشتری سے دھوکہ دور کیا جاسکے کیونکہ مشتری شفیع کے ڈر سے مبیع میں تصرف سے گریز کرے گا اور یہ اس کے لیے ضرر ہے اور مشتری شفیع کے خوف سے اسی وقت بچ سکتا ہے جب کہ شفیع کے سکوت کو ترکِ حق شفعہ کا بیان قرار دیا جائے، اب وہ بلا جھجھک مبیع میں تصرف کرے گا، اسی طرح شفیع کے سکوت کو بیان نہ قرار دینے کی صورت میں بائع کو بھی ضرر ہو گا، کیونکہ شفیع کے خوف سے کوئی اس کی جائیداد کو خریدنے کا ارادہ نہیں کرے گا[1]۔

(د)۔ الاحتراز عن کثرۃ الکلام:

بیانِ ضرورت کی چوتھی قسم یہ ہے کہ کلام کے کثیر الاستعمال ہونے کی ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا جائے، یا طولِ کلام سے بچنے کی ضرورت کی وجہ سے سکوت کو بیان قرار دیا جائے، جیسے کسی نے اقرار کیا: "له على مائة ودرهم" یا "له على مائة وقفيز حنطة" تو اس میں عطف "مائة" کا بیان ہو گا، لہذا پہلی مثال میں "مائة" بھی درہم ہوں گے اور دوسری مثال میں "مائة" بھی "قفيز حنطة" ہوں گے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے: "له على مائة درهم ودرهم" اور "له على مائة قفيز حنطة وقفيز حنطة" "معطوف علیہ میں "مائة" کی تمیز کو کثرتِ استعمال اور طولِ کلام کی وجہ سے حذف کر دیا گیا ہے اور معطوف اس حذف کا بیان ہو گا۔ پہلی مثال میں مُقِر پر ایک سو ایک درہم واجب ہوں گے اور دوسری مثال میں ایک سو ایک قفیز حنطہ واجب ہوں گے۔[2]

بعض اصولیین نے قسم دوم کو بیان حال اور قسم چہارم کو بیانِ عطف کے عنوان سے بیان ضرورت کے الگ مستقل قسمیں ذکر کی ہیں۔[3]

۵۔ بیانِ تبدیل کی تعریف:

---

[1] حسامی: ۸۶، اصول الفقہ: ۱۸۳۔

[2] کشف الاسرار: ۳/ ۸۶۷، نور الانوار: ۲۰۷، تفسیر النصوص: ۱/ ۳۹-۴۰۔

[3] دیکھئے: جامع الاصول: ۵۵۸-۵۶۱۔

بیانِ تبدیل کو "نسخ" بھی کہتے ہیں اوراس کا یہ نام زیادہ مشہور ہے، امام شمس الدین سرخسیؒ اور دیگر اصولیین نے نسخ کا مستقل قسم قرار دیا ہے اورانہوں نے اس کو بیان کی اقسام کے تحت ذکر نہیں کیا ہے، قرآن مجید میں اس کے لیے نسخ کا لفظ بھی مستعمل ہے، جیسے "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ." (البقرۃ:۱۰۶) اور تبدیل کا لفظ بھی مستعمل ہے، جیسے "وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ." (النحل:۱۰۱)۔ نسخ کے مباحث طویل اور تفصیلی ہیں، اس لیے انہیں مستقل عنوان کے تحت ذکر کرتے ہیں[1]۔

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: احناف کے نزدیک تخصیص موصولاً درست ہے مفصولاً درست نہیں اورامام شافعیؒ کے نزدیک مفصولاً بھی درست ہے، یہ اختلاف در حقیقت ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ تو احناف کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بالکل اسی طرح قطعی رہتا ہے جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد عام ظنی ہو جاتا ہے اورامام شافعیؒ کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے، لہٰذا ہمارے احناف کے نزدیک تخصیص بیان تغیر ہو گی، کیونکہ تخصیص سے عام قطعیت سے ظنیت کی طرف بدل جائے گا اور بیان تغیر میں وصل ضروری ہے، اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اس کا موصولاً ہونا ضروری ہے اورامام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص بیانِ تغیر نہ ہو گی، بلکہ بیانِ تقریر ہو گی، کیونکہ ان کے نزدیک عام تخصیص سے پہلے بھی ظنی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد بھی ظنی ہوتا ہے، تو تخصیص سے کلام میں تبدیلی نہیں آئی، لہٰذا تخصیص بیانِ تغیر نہ ہو گی، بلکہ بیانِ تقریر ہو گی اور بیانِ تقریر میں موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح درست ہے۔[2]

قاعدہ نمبر ۲: احناف اور شوافع کا مذکورہ اختلاف کہ عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ اس وقت ہے کہ جب عام میں تخصیص ابتداءً ہو، ورنہ عام میں کسی مخصص کے ذریعہ ہو چکی ہو تو اس عام مخصوص منہ البعض میں تخصیص مفصولاً ہمارے نزدیک بھی جائز ہو گی، کیونکہ عام ایک مرتبہ تخصیص سے ظنی ہو گیا تو ثانیاً جو تخصیص ہو گی وہ ظنی ہو گی، تو یہ تخصیص بیانِ تغیر نہ ہو گی، بلکہ بیانِ تقریر ہو گی۔[3]

قاعدہ نمبر ۳: احناف اور شوافع کا جیسے تخصیص عموم میں اختلاف ہے ایسے ہی استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی

---

(۱) حسامی:۸۶، فواتح الرحموت:۲/۵۳، نورالانوار:۲۸، نظامی:۸۷، تفسیر النصوص:۱/۳۶۔

(۲) دیکھئے: نورالانوار:۵۸۶۔

(۳) دیکھئے: حسامی:۱۷۱۔

اختلاف ہے، ہمارے نزدیک استثناء مستثنیٰ کی مقدار پر اس کے حکم کیساتھ تکلم سے مانع ہے، یعنی مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ سے خارج کرنے کے بعد جو باقی رہا گویا اسی کا تکلم کیا ہے، متکلم نے مستثنیٰ کا تکلم کیا ہی نہیں ہے، جب مستثنیٰ کا تکلم نہیں ہوا تو اس کا حکم بھی معدوم ہو گا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ استثناء مستثنیٰ کے تکلم سے مانع نہیں ہے، یعنی متکلم نے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ سب کا تکلم کیا ہے، پھر تعارض کی وجہ سے مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے خارج ہو جائے گا، جیسے: ''لفلان علي ألف درهم إلا مائة''۔ ہمارے نزدیک مستثنیٰ (مائة) کو مستثنیٰ منہ (ألف) سے نکالنے کے بعد جو نو سو باقی رہا متکلم نے اسی کا تکلم کیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم تو مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ دونوں کا ہوا ہے، لیکن دونوں میں تعارض ہوا کہ ''لفلان علي ألف'' کا تقاضا ہے ایک ہزار واجب ہونے کا اور (مائة) کا تقاضا ہے کہ سو کو ہزار میں سے نکالنے کا یعنی نو سو واجب ہونے کا۔ تعارض کی وجہ سے سو ہزار سے خارج ہو گیا جیسے: عام کی تخصیص میں ایسا ہی اختلاف ہے، مثلاً کسی نے کہا یہ انگوٹھی خالد کے لیے ہے اور اس کا نگینہ حامد کے لیے ہے تو یہ انگوٹھی بمنزلہ عام ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، پھر نگینہ کی تخصیص کر دی تو ہمارے اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک انگوٹھی خالد کے لیے ہو گی اور نگینہ حامد کا ہو گا، البتہ نوعیت میں اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک مخصوص (نگینہ) عام (انگوٹھی) میں داخل ہی نہیں ہے، تخصیص کے بعد عام میں جو باقی رہا، یعنی انگوٹھی کا حلقہ متکلم نے صرف اسی کا تکلم کیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مخصوص عام میں داخل ہے، پھر تخصیص کی وجہ سے تعارض ہوا۔ اس لیے مخصوص عام کے حکم سے خارج ہو گیا۔ دونوں کا مآل ایک ہے صرف تعبیرات میں اختلاف ہے۔[1]

قاعدہ نمبر ۴: اصولیین کہتے ہیں کہ استثناء میں اختلاف ایسا ہے جس طرح تعلیق بالشرط کا اختلاف ہے، ہمارے نزدیک تعلیق بالشرط سبب سے مانع ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک حکم سے مانع ہے یعنی ہمارے نزدیک معلق بالشرط شرط کے پائے جانے سے پہلے سبب ہی نہیں بنتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک سبب تو بن جاتا ہے، لیکن حکم واقع نہیں ہوتا، جیسے '' أنت طالق إن دخلت الدار'' میں ''أنت طالق'' ہمارے نزدیک سبب ہی نہیں بنا، جب دخول دار پایا جائے گا تو ''أنت طالق'' سبب بنے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ''أنت طالق'' سبب تو ابھی بن گیا، لیکن شرط کی وجہ سے ابھی حکم یعنی وقوع طلاق نہ ہو گا[2]۔

---

(۱) دیکھئے: حسامی: ۱۷۲۔

(۲) دیکھئے: حسامی: ۱۷۳۔

الغرض ہمارے نزدیک استثناء مستثنی کی مقدار کو خارج کرنے کے بعد باقی کے تکلم کا نام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکلم تو دونوں کا ہوا ہے، لیکن معارضہ کے سبب مستثنی مستثنی منہ سے خارج ہو جائے گا، لہذا: ''لفلان علي ألف درهم إلا مائة'' کی تقریر یہ ہوگی: ''لفلان علی تسع مائة''۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہزار کا اس سے اقرار کیا ہے، پھر کہتا ہے: ''إلا مائة فإنها ليست علي'' تو معارضہ کی وجہ سے سو ہزار سے خارج ہو کر نو سو واجب ہوں گے۔ حاصل اور مآل دونوں کا ایک ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ ہاں ظاہر ہو گا جہاں مستثنی مستثنی منہ کے جنس سے نہ ہو، جیسے: ''لفلان علي ألف درهم إلا ثوبا'' (فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں، لیکن ایک تھان کپڑے کا) ہمارے نزدیک یہ استثناء ہی درست نہ ہو گا، کیونکہ غیر جنس بیان نہیں ہو سکتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک درست ہے، پس ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کی مقدار کم ہو جائے گی، کیونکہ استثناء ان کے نزدیک دلیل معارض کی طرح ہے اور معارضہ امکان کے مطابق ہوتا ہے اور ہزار میں سے کپڑے کی قیمت کا کم کر دینا ممکن ہے۔ (۱)

۷۔ تمرین:

(الف)۔ بیان کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(ب)۔ بیان تغییر کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ج)۔ بیان ضرورت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ تخصیص موصولاً اور مفصولاً درست ہے یا نہیں؟ اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کریں۔

(ھ)۔ کیا عام تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے یا ظنی؟ اس میں ائمہ کا اختلاف بیان کریں۔

(و)۔ احناف اور شوافع کا استثناء کی کیفیت میں اختلاف بیان کریں۔

(ز)۔ کیا تعلیق بالشرط سبب سے مانع ہے یا حکم سے مانع ہے؟ اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف بیان کریں۔

---

(۱) حسامی: ۱۷۳۔

فصل دوم: نسخ کا بیان

۱۔ نسخ کی تعریف:

نسخ لغت میں زائل کرنے اور مٹانے کو کہتے ہیں[1] اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

هُوَ رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيْلٍ شَرْعِيٍّ مُتَأَخِرٍ.

سابق حکمِ شرعی کو بعد کسی شرعی دلیل کے ذریعے زائل اور ختم کر دینا۔ یعنی حکم شرعی کو دلیل کے ذریعے جو اس کے بعد آئی ہو رفع کرنے کو نسخ کہتے ہیں، بعد میں آنے والی اس دلیل کو ناسخ کہتے ہیں، اس سے پہلے حکم کو منسوخ کہتے ہیں اور اس رفعِ حکم کو نسخ کہتے ہیں[2]۔

۲۔ نسخ کی حقیقت و مصلحت:

نسخ کا مفہوم ہر گز یہ نہیں کہ اللہ تعالی نے جب بعض احکام کو بعض کے ذریعہ منسوخ کر دیا تو اس وقت اللہ تعالی پر کوئی ایسی نئی رائے ظاہر ہوئی جس سے وہ پہلے واقف نہیں تھے، کیونکہ اللہ تعالی ازل سے ہی ناسخ و منسوخ سے واقف تھے، البتہ فرق صرف یہ ہے کہ جب مصلحت ختم ہو جائے گی وہ حکم بھی اس وقت ختم ہو گا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ حکمتیں اور مصلحتیں حالات کے بدلنے کیساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ اگر کوئی شخص بیمار ہوتا ہے تو وہ علاج کے لیے طبیب یا ڈاکٹر کے پاس جاتا ہے، طبیب اس کی بیماری تشخیص کرتا ہے اور اس کے لیے دوا تجویز کرتا ہے جس میں کچھ دونوں کے لیے ایک دوائی دی جاتی ہے اور کچھ دونوں کے بعد دوسری دوا تجویز کی جاتی ہے، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اسے مرض کی تشخیص نہیں ہوئی، بلکہ وہ اپنی طبی مہارت کی بناء پر جانتا ہے کہ پہلے اس کو یہ دوائی کارآمد تھی اور بعد میں دوسری دوائی دینی ہے جس سے وہ پوری طرح صحت یاب ہو جائے گا، اسی طرح اللہ تعالی اپنے بندوں کے احوال بخوبی جانتا ہے کہ اپنے بندوں کی تربیت کس طرح سے کرنی ہے جس کے لیے ان کو مختلف اوقات میں مختلف قسم کے احکام دیتے ہیں جس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ بندوں کے احوال سے ناواقف ہے جس کی وجہ سے ان کو احکام میں تبدیلی کرنی پڑتی ہے بلکہ یہ بندوں کی مصلحتوں کے عین مطابق ہے[3]۔

---

[1] جیسے محاورہ ہے: "نسخت الشمس الظل" (سورج نے سایہ کو زائل کو دیا)، "نسخت الريح الآثار" (ہوا نے نشانات مٹا دیے)۔ نسخ کا ایک معنی منتقل کرنا ہے، جیسے محاورہ ہے: "نسخت النحل العسل" (شہد کی مکھی نے شہد کو ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ میں منتقل کر دیا)۔

[2] اصول السرخسی: ۲/ ۵۴، الفصول فی الاصول: ۲/ ۱۹۷، کشف الاسرار: ۳/ ۱۵۵، اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۳۱۔

[3] اصول الفقہ: ۱۸۵۔

۳۔ نسخ کی اہمیت و فوائد:

ناسخ و منسوخ کا علم جاننا ہر قاضی اور مفتی کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ جس شخص کو نسخ کا علم نہ ہوتا، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین اس کو فتویٰ دینے سے منع کرتے اور نہ ہی اس کو منصبِ قضا پر فائز کیا جاتا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ایک قاضی سے پوچھا:

"هَلْ عَلِمْتَ النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ؟ قَالَ: لَا قَالَ: «هَلَكْتَ وَأَهْلَكْتَ.»"[1]

"کیا تو ناسخ منسوخ کو پہچانتا ہے؟" قاضی نے نفی میں جواب دیا، تو فرمایا: "تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی ہلاک کیا۔"

سیدنا عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ اس آیت "وَمَنْ يُؤْتَ الحِكمَةَ فَقَدْ أُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا." (البقرۃ: ۲٦۹)۔ میں "حکمت" کو قرآن کریم کے ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، مقدم و موئخر اور حلال و حرام کی معرفت سے تعبیر کرتے ہیں۔ نسخ کی اہمیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کی معرفت سے فقہ اسلامی کے عمومی مزاج اور اُسلوب کا پتہ چلتا ہے، جس سے شریعت میں حکمتِ الٰہیہ کا اِظہار ہوتا ہے۔ اس سے خاتم الانبیا والرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت کا پہلو بھی عیاں ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو وہ شریعت دی جو کامل و اکمل ہونے کے باوصف تمام سماوی ادیان کی تعلیمات اور احکام و مسائل کی ناسخ ہے اور تا قیامت زندگی کے تمام شعبوں میں مکمل راہنمائی کا سامان مہیا کرتی ہے[2]۔

علم ناسخ و منسوخ کی اہمیت بہت زیادہ ہے، اسی اہمیت کے پیش نظر علمائے کرام نے اس موضوع پر مستقل کتابیں تصنیف کیں۔[3]

۴۔ وقتِ نسخ:

---

(۱) الناسخ والمنسوخ لقاسم بن سلام: ص: ۴۔

(۲) الإتقان: ۲/ ۴۰، الناسخ والمنسوخ: ص ۵ – ۷.

(۳) ناسخ منسوخ پر چند کتابیں یہ ہیں:

۱۔ الناسخ والمنسوخ، از محمد بن مسلم زہری (م ۱۲۴ھ)، طبع: مؤسسۃ الرسالہ، بیروت۔

۲۔ الناسخ والمنسوخ فی القرآن العزیز، از ابو عبید قاسم بن سلام ہروی (م ۲۲۴ھ)، طبع: جامعہ الامام، ریاض۔

۳۔ الناسخ والمنسوخ فی القرآن الکریم، از ابو عبد اللہ محمد بن حزم اندلسی، طبع: دار الکتب العربیہ۔

۴۔ الناسخ والمنسوخ فی کتاب اللہ عزوجل، از احمد بن محمد بن اسماعیل نحاس (م ۳۳۸ھ)، طبع: جامعۃ الامام ریاض۔

۵۔ نواسخ القرآن، از عبد الرحمن بن علی جوزی (م ۵۹۷ھ)، طبع: الجامعۃ الاسلامیہ، مدینہ منورہ۔

٦۔ قلائد المرجان فی بیان الناسخ والمنسوخ من القرآن، از مرعی الکرمی (۱۰۳۳ھ)، طبع: دار الفرقان۔

وقتِ نسخ زمانہ وحی تھا، نسخ صرف رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی زندگی میں ہو سکتا ہے، آپ کے وفات کے بعد نسخ ممکن نہیں ہے، کیونکہ نسخ وحی سے ہوتا تھا جب تک وحی کا نزول ہوتا رہا تو فروعی احکام میں نسخ کا احتمال تھا، اب جب وحی کا زمانہ ختم ہوا اور دین اسلام کامل و مکمل ہوا تو نسخ کا امکان نہیں رہا[1]۔

۵۔ محلِ نسخ:

نسخ کا تعلق صرف عملی اور فروعی احکام سے ہوتا ہے، عقائد وایمانیات، اخلاق وصفات، واقعات وحقائق سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ نیز کسی حکم کے منسوخ ہونے کا علم شرع سے معلوم ہوتا ہو، محض عقل پر مبنی نہ ہو[2]۔اس سے ان عقل پرست متجددین کا رد ہوتا ہے جو محض عقلی بل بوتے پر بعض احکام شریعت کو رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے ساتھ خاص کرتے ہیں، جیسے قرآن کریم میں قتال کا حکم، کافروں سے جزیہ لینے کا حکم، اقدامی جہاد کا حکم وغیرہ اور بعض احکام شریعت کو عقلی بل بوتے پر عرب کے رسم رواج کے ساتھ خاص کر دیتے ہیں، جیسے داڑھی رکھنا، خواتین کا برقعہ پہننا، چور کا ہاتھ کاٹنا وغیرہ۔

۶۔ارکانِ نسخ:

نسخ کے ارکان چار ہیں:

(الف)۔ناسخ (ب)۔منسوخ (ج)۔اداتِ نسخ (د)۔منسوخ منہ

(الف)۔ ناسخ: حقیقت میں ناسخ اللہ تعالی کی ذات ہے، لیکن کبھی کبھی ناسخ کا اطلاق مجازاً حکم شرعی پر ہوتا ہے، یعنی ناسخ بعد کے حکم یا دلیل کو کہتے ہیں جس سے سابق حکم کو ختم کیا جائے اور کبھی اس کا اطلاق نص پر بھی ہوتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے کہ اس آیت نے اس آیت کو منسوخ کر دیا۔

(ب)۔ منسوخ: منسوخ اس سابق حکم کو کہتے ہیں جس کو ختم کیا جائے اور اس عمل جائز نہ ہو، جیسے بیت المقدس کی طرف نماز پڑھنا، جو اب منسوخ ہو کر جائز نہیں رہا۔ کبھی منسوخ کا حکم ختم نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل کیا جاتا ہے، جیسے ایک حکم وجوب سے استحباب کی طرف منتقل ہو، جیسے عاشور کا روزہ ہے، پہلے واجب تھا، پھر یہ حکم منسوخ ہوا اور مستحب قرار پایا۔

(ج)۔اداتِ نسخ: اس سے مراد وہ قول ہے جو حکم کے منسوخ ہونے پر دال ہو۔

(د)۔ منسوخ منہ: اس سے مراد مکلف ہے جو پہلے ایک حکم شرعی کا مکلف تھا پھر وہ حکم منسوخ ہو تو

---

[1] توضیح:۵۱۲،۵۱۱، فواتح الرحموت:۲/ ۵۵، نور الانوار:۲۰۸۔

[2] الإحکام للآمدی ۳/ ۱۲۶، اصول فقہ للزحیلی:۲/ ۵۸.

دوسرے حکم شرعی کا مکلف ٹھہرا[1]۔

یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ ناسخ و منسوخ کا قول ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ فعل بھی ناسخ و منسوخ ہوتا ہے۔[2]

۷۔ شرائطِ نسخ:

اصولیین نے نسخ کے کئی شرائط ذکر کیے ہیں، جن میں چند حسبِ ذیل ہیں:

(الف)۔ منسوخ حکمِ شرعی ہو۔

(ب)۔ ناسخ و منسوخ کا تعلق فروعی او عملی احکام سے ہو۔

(ج)۔ منسوخ مشروعیت عدمِ مشروعیت دونوں کا محتمل ہو، کوئی ایک حکم اس کے حق میں متعین نہ ہو، جیسے ایمان کے لیے مشروعیت اور کفر وشرک کے لیے عدمِ مشروعیت معین ہے۔

(د)۔ نسخ کی کوئی دلیل موجود ہو، خواہ دلیل قولی ہو یا دلیل فعلی ہو۔

(ھ)۔ ناسخ منسوخ سے علیحدہ و مؤخر ہو۔

(و)۔ ناسخ و منسوخ دونوں قوت میں مساوی ہوں یا ناسخ اقوی ہو۔

(ز)۔ ہر ایک مقتضی مختلف ہو۔

(ح)۔ منسوخ مکلف کے علم میں ہو، خواہ عمل کی نوبت آئی ہو، یا نہیں اور خواہ کسی فرد نے کیا ہو یا جماعت نے کیا ہو۔

(ط)۔ منسوخ مقید بالوقت نہ ہو، یعنی اس کیساتھ کسی وقت کی قید ملحوظ نہ ہو۔

(ی)۔ یہ حکم ہمیشہ کے لیے نہ ہو، خواہ صراحۃً دوام پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ عبارت میں موجود ہو۔ یا دلالۃً، جیسے وہ تمام احکام جن کو کسی حال پر چھوڑ کر رسول اللہ ﷺ نے وفات فرمائی ہے۔[3]

۸۔ حکمِ نسخ:

نسخ حکمِ سابق کو ختم کر دیتا ہے اور اس کی جگہ بعد کے حکم پر عمل کیا جائے گا، پھر اگر حکمِ سابق واجب ہو تو نسخ کے بعد اس کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

---

(۱) فواتح الرحموت: ۲/ ۵۳۔

(۲) المستصفی: ۱/ ۱۱۵، اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۳۵، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۳۸-۲۳۹۔

(۳) فواتح الرحموت: ۲/ ۶۷، ۶۱، توضیح: ۵۱۱-۵۱۳، اصول الفقہ: ۱۸۶-۱۸۷۔

(الف)۔ وجوب کیساتھ نفسِ جواز بھی منسوخ ہو جائے جب کہ اس کے کرنے سے پورے طور پر روک دیا گیا ہو، جیسے بیت المقدس کی جانب رُخ کر کے نماز پڑھنا۔

(ب)۔ وجوب منسوخ ہو، لیکن نفسِ جواز باقی رہے، جیسے جنگ میں ایک مسلمان کا دو سے زائد کفار کے مقابلے میں لڑنا اور ثابت قدم رہنا واجب تو نہیں رہا، لیکن جائز ضرور ہے۔

(ج)۔ نفسِ جواز کیساتھ استحباب بھی باقی ہو، جب کہ استحباب کی کوئی دلیل موجود ہو، جیسے عاشورہ کا روزہ فرضیت کے نسخ کے بعد دلیل کی وجہ سے جائز بھی ہے اور مستحب بھی ہے۔[۱]

۹۔ منسوخ کا بدل:

یہ بات ضروری نہیں کہ حکمِ منسوخ کی جگہ کوئی دوسرا حکم ضرور تجویز کیا جائے، لیکن کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صرف حکمِ سابق کو ختم کر دیا جاتا ہے، جیسے ابتدائے اسلام میں یہ حکم تھا کہ اگر کوئی رسول اللہ ﷺ سے تنہائی میں بات کرنا چاہے تو پہلے کچھ صدقہ پیش کرے، تاہم بعد میں اس کو بغیر کسی بدل کے منسوخ کر دیا گیا۔ مگر عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے کہ جو حکم منسوخ ہوتا ہے اس کی جگہ کوئی دوسرا حکم لیتا ہے، پھر حکمِ سابق کی جگہ جو حکم آتا ہے اس کی تین حالتیں ہوتی ہیں:

(الف)۔ سابقِ حکم سے خفیف ہو، جیسے ایک مسلمان کا دس کافروں کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کی جگہ دو کے مقابلے میں ثابت قدم رہنے کا حکم۔

(ب)۔ سابق حکم کے برابر ہو، جیسے بیت المقدس کے بجائے بیت اللہ کی جانب رُخ کرنے کا حکم۔

(ج)۔ سابق حکم سے سخت ہو، جیسے شروع میں کافروں سے جنگ نہ کرنے کے حکم کی جگہ ان سے جنگ کرنے کا حکم۔[۲]

۱۰۔ تمرین:

(الف)۔ نسخ کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ نسخ کی حقیقت اور اہمیت و فوائد بیان کریں۔

(ج)۔ نسخ کا وقت، محل، حکم اور ارکان بیان کریں۔

(د)۔ نسخ کے لیے کیا شرائط ہیں؟

(ھ)۔ کیا منسوخ کے لیے بدل ضروری ہے؟

---

[۱] دیکھئے: اصول الفقہ: ۱۸۷۔

[۲] فواتح الرحموت: ۲/ ۶۹-۷۱، توضیح: ۵۱۷۔

فصلِ سوم: صورِ نسخ اور اقسامِ منسوخ

ا۔ صورِ نسخ:

نسخ کی درج ذیل چار صورتیں ہیں:
(الف)۔ نسخ القرآن بالقرآن (ب)۔ نسخ القرآن بالسنۃ (ج)۔ نسخ السنۃ بالقرآن (د)۔ نسخ السنۃ بالسنۃ۔

(الف)۔ نسخ القرآن بالقرآن:

اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی بعض آیت کو بعض کیساتھ منسوخ کیا جاسکتا ہے، جیسے: ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ.“(البقرۃ: ۲۴۰)، اس میں متوفی عنہازوجہا کی عدت ایک سال ہے، یہ حکم اس آیت سے منسوخ ہے: ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.“(البقرۃ: ۲۳۴)، اس میں عدت چار ماہ دس دن ہے۔

(ب)۔ نسخ القرآن بالسنۃ:

جمہور اہل علم احناف، مالکیہ، بعض حنابلہ اور ظاہریہ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن مجید کی کسی آیت کو سنت کیساتھ منسوخ کیا جاسکتا ہے، تاہم احناف کے نزدیک سنت سے سنت متواترہ اور مشہورہ مراد ہے، مالکیہ اور بعض حنابلہ صرف سنت متواترہ کیساتھ نسخ کے قائل ہیں اور امام ابن حزم ظاہریؒ سنت متواترہ اور خبر واحد کیساتھ نسخ کے قائل ہیں[۱]۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ قرآن مجید کی کسی آیت کو سنت کیساتھ منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے، خواہ سنت متواترہ ہو، یا سنت مشہورہ ہو[۲]۔ نسخ القرآن بالسنۃ کی مثال، جیسے یہ آیت ”لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ.“ (الاحزاب: ۵۲) اس حدیث سے منسوخ ہے، جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے۔ ”«مَا مَاتَ رَسُولُ اللهِ ﷺ حَتَّى أُحِلَّ لَهُ النِّسَاءُ»“[۳] اس حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لیے تمام عورتوں سے نکاح حلال قرار دیا گیا۔

(ج)۔ نسخ السنۃ بالقرآن:

جمہور اہل علم احناف، مالکیہ، حنابلہ، ظاہریہ اور اکثر شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ کسی سنت کو قرآن

---

(۱) الفصول فی الاصول: ۲/ ۳۴۵، البحر المحیط: ۴/ ۱۱۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۵۶۔
(۲) المستصفی: ۱/ ۱۲۴، الاحکام للآمدی: ۳/ ۱۴۶، اصول السرخسی: ۲/ ۶۷، کشف الاسرار: ۳/ ۱۷۵، فواتح الرحموت: ۲/ ۷۶، الاحکام لابن حزم: ۴/ ۴۷۷، ارشاد الفحول: ۱۹۰، اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۹۶۹، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۵۵۔
(۳) سنن الترمذی: ۵/ ۳۵۶، رقم: ۳۲۱۶۔ اسناد صحیح۔

مجید سے منسوخ کرنا جائز ہے، امام شافعیؒ عدم جواز کے قائل ہیں[۱]۔ اس کی مثال، جیسے: رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد سولہ سترہ ماہ تک بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھی، یہ سنت سے ثابت ہے اور یہ اس آیت " فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ. "(البقرۃ:۱۴۴) سے منسوخ ہے۔

(د)۔ نسخ السنۃ بالسنۃ:

اس بات پر اہل علم کا اتفاق ہے کہ سنت کیساتھ سنت کو منسوخ کرنا جائز ہے، اہل ظواہر، بعض حنابلہ، مالکیہ میں علامہ قرطبیؒ اور علامہ باجیؒ کے نزدیک سنت متواترہ کو سنت آحاد کیساتھ منسوخ کرنا جائز ہے[۲]۔ نسخ السنۃ بالسنۃ کی مثال، جیسے حدیث میں ہے:

"«نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ، فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ، فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»."[۳]

"میں نے تمہیں زیارت قبور سے منع کیا تھا، ان کی زیادت کرو اور میں نے تمہیں قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ روکنے سے منع فرمایا تھا، پس جب تک چاہو رکھ سکتے ہو، میں نے تمہیں مشکیزہ کے علاوہ دوسرے برتنوں میں نبیذ پینے سے منع کیا تھا، مگر اب تمام برتنوں سے پیو، ہاں نشہ والی چیزیں نہ پیا کرو۔"

پھر اس چوتھی قسم کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ سنتِ متواترہ کا نسخ سنتِ متواترہ سے۔ ۲۔ خبر واحد کا نسخ خبر واحد سے۔ ۳۔ خبر واحد کا نسخ خبر متواتر سے۔ ۴۔ خبر متواتر کا نسخ خبر واحد سے۔ یہ اول الذکر تینوں صورتیں بالاتفاق جائز ہیں اور چوتھی صورت جمہور کے نزدیک ناجائز ہے، تاہم بعض حضرات اس کے جواز کے قائل ہیں۔

نسخ کی مذکورہ چاروں صورتیں احناف کی اختیار کردہ ہیں، امام شافعیؒ کے نزدیک نسخ القرآن بالقرآن اور نسخ السنۃ بالسنۃ جائز ہیں، لیکن نسخ القرآن بالسنۃ اور نسخ السنۃ بالقرآن جائز نہیں، کیونکہ اس سے اہل باطل کو طعن کا موقع ملے گا، جب قرآن کا سنت سے نسخ ہو گا تو کہیں گے کہ یہ کیسے نبی ہیں جو اللہ کو جھٹلا رہے ہیں؟! اور اگر قرآن سے سنت کا نسخ ہو گا تو کہیں گے کہ رسول اللہ ﷺ کو اس کے رب نے جھٹلا دیا تو ہم کیوں مانیں؟!

---

(۱) الفصول فی الاصول:۲/۳۴۵، البحر المحیط:۴/۱۱۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۲۵۶۔
(۲) الاحکام لابن حزم:۴/۴۷۷، البحر المحیط:۴/۱۰۹، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۲۵۳۔
(۳) صحیح مسلم:۳/۱۵۶۳، رقم:۱۹۷۷۔

ہماری طرف سے ان کو جواب یہ ہے کہ نسخ حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے نہ کہ حکمِ منسوخ کا ابطال اور مامور کی تکذیب ہے جیسا کہ شوافع کا خیال ہے اور حکم کی مدت بیان کرنا رسول اللہ ﷺ کے لیے جائز ہے ، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالی نے شارح اور مبین بنا کر مبعوث کیا ہے اور یہی نسخِ قرآن بالسنۃ ہے، نیز شوافع کے نزدیک کتاب اللہ میں سنت سے تخصیص جائز ہے یہی تو نسخ ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالی اس چیز کے بیان کو اپنے ذمہ لے لے جو اس نے اپنے رسول کی زبان پر جاری کیا ہے، اور اس طرح اللہ تعالی سنت کی مدت بیان کر سکتا ہے اور یہی نسخ سنت بالقرآن ہے۔[1]

۲۔اقسامِ منسوخ:

جمہور اہل سنت کے نزدیک قرآن مجید اور احادیثِ مبارکہ میں بالاجماع نسخ موجود ہے[2]، قرآنی آیات اور اَحادیثِ نبویہ کے تتبع واستقرا سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں نسخ کی چار اقسام موجود ہیں:

(الف)۔ منسوخ التلاوۃ والحکم (ب)۔ منسوخ الحکم دون التلاوۃ (ج)۔ منسوخ التلاوۃ دون الحکم (د)۔ منسوخ وصف الحکم لا اصل الحکم۔

(الف)۔ منسوخ التلاوۃ والحکم:

تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں، جیسے روایات میں آتا ہے کہ سورۃ الاحزاب سورۃ البقرۃ کے برابر تھی ، لیکن اس کا اکثر حصہ منسوخ ہوا۔ اسی طرح ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے:

"كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ، بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ."[3]"۔

قرآنِ کریم میں تھا کہ اگر کوئی دس گھونٹ دودھ پی لے تو یہ حرمت میں داخل ہے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور پانچ گھونٹ پینا موجبِ حرمت ٹھہرا، پس رسول اللہ ﷺ وفات پا گئے اور یہ چیز قرآن پاک میں تلاوت

---

(۱) المستصفی:۱/۱۲۴، المحصول:۳/۴۹۵، اصول السرخسی:۲/۶۷، کشف الاسرار:۳/۱۷۵، فواتح الرحموت:۲/۷۶، اصول الفقہ الاسلامی:۱/۴۲۲، الوجیز فی اصول الفقہ:۲/۲۵۳۔

(۲) مشہور محدث علامہ عبد الرحمن سیوطیؒ فرماتے ہیں۔

"أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَىٰ جَوَازِ النَّسخ." (الإتقان فی علوم القرآن:۲/۴۲).

"نسخ کے جواز پر پوری امت کا اجماع ہے۔"

(۳) صحیح مسلم:۲/۱۰۷۵، رقم:۱۴۵۲۔

کی جاتی تھی۔"[1]

---

[1] سیدنا ابو موسیٰ اَشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔
"نَزَلَتْ ثُمَّ رُفِعَتْ." (الإتقان فی علوم القرآن: ۲/۴۲).
"یہ آیت نازل ہوئی پھر اِس کو اٹھالیا گیا۔"
علامہ سیوطی امام مکی کا قول نقل کرتے ہیں کہ اُنہوں نے فرمایا:
"هَذَا الْمِثَالُ فِيهِ الْمَنْسُوخُ غَيْرُ مَتْلُوٍّ وَالنَّاسِخُ أَيْضًا غَيْرُ مَتْلُوٍّ وَلَا أَعْلَمُ لَهُ نَظِيرًا." (الإتقان فی علوم القرآن: ۲/۴۲.)
"یہ وہ مثال ہے جس میں ناسخ ومنسوخ دونوں غیر متلو ہیں اور میں اس مثال کی کوئی اور نظیر نہیں جانتا۔"
اس نوع کی اصل اور بنیاد کے بارے میں کئی ایک دلائل ہیں جیسا کہ قرآن مجید میں صحفِ ابراہیم علیہ السلام، صحفِ موسیٰ علیہ السلام اور دیگر صحیفوں کا بڑی صراحت سے تذکرہ موجود ہے، ارشادِ باری تعالیٰ ہے:
"اِنَّ هٰذَا لَفِی الصُّحُفِ الْاُوْلٰی- صُحُفِ اِبْرٰهِیْمَ وَمُوْسٰی-" (الأعلیٰ:۱۸،۱۹)
"یہی بات پہلے صحیفوں میں مرقوم ہے یعنی ابراہیم اور موسیٰ i کے صحیفوں میں۔"
نیز فرمایا "وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ-" (الشعراء: ۱۹۶)
"اور اس کی خبر پہلے نبیوں کے صحیفوں میں لکھی ہوئی ہے۔"
اللہ تعالیٰ نے کئی صحیفوں کو نازل فرمایا جن کی تلاوت ہوتی رہی اور اُن پر عمل بھی ہوتا رہا لیکن اب ان صحیفوں میں سے ہمارے پاس تلاوت کیلئے کوئی چیز ہے نہ عمل کرنے کو، لہٰذا معلوم ہوا کہ تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوسکتے ہیں جو عملاً واقع ہوئے ہیں۔
قراءت اور حکم دونوں کے منسوخ ہونے کی ایک صورت یہ بھی تھی کہ جن آیات کا نسخ مقصود تھا انہیں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ذہن سے بالکل بھلا دیا اور وہ کسی کو یاد ہی نہ رہیں۔ سنن بیہقی میں سیدنا ابو اُمامہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:
"ایک صحابی رضی اللہ عنہ نے رات کو تہجد کی نماز اَدا کرنے کیلئے اُٹھ کر نماز پڑھنا شروع کی۔ جب اُنہوں نے سورہ فاتحہ کے بعد اُس سورت کو- جسے وہ ہمیشہ پڑھا کرتے تھے- پڑھنا چاہا تو وہ بالکل یاد ہی نہ آئی اور وہ سوائے بسم اللہ کے کچھ نہ پڑھ سکے۔ صبح اُنہوں نے اس کا ذکر جب دوسرے صحابہ سے کیا تو اُنہوں نے بھی کہا کہ ہمارا بھی یہی حال ہوا، ہمیں بھی وہ سورت ذہن پر زور ڈالنے کے باوجود یاد نہ آئی اور اب وہ ہمارے حافظے میں نہیں ہے۔ سب نے سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اَقدس میں یہ معاملہ پیش کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" : آج کی شب وہ سورت اُٹھالی گئی، اس کا حکم اور تلاوت دونوں منسوخ ہوگئے ہیں، حتیٰ کہ جن چیزوں پر وہ لکھی گئی تھی اُن پر اسکے نقوش بھی مٹ گئے، اب وہ باقی نہیں ہیں۔"(لباب التأویل فی معانی التنزیل: ۱/۷۲)
اس مذکورہ فکر کو قرآنِ مجید اس پیرائے میں بیان کرتا ہے:
"سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسٰى اِلَّا مَا شَاءَ اللّٰهُ"- (الأعلیٰ:۶،۷)
"ہم عنقریب تمہیں پڑھادیں گے کہ تم اُسے نہیں بھولو گے مگر جو اللہ تعالیٰ چاہے۔"
اس آیتِ مبارکہ سے معلوم ہوا کہ جیسے اللہ ربُ العزت بھلانا چاہیں، بھلاسکتے ہیں۔ اگر نسیان واقع نہیں ہوا یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس کی نسبت جائز نہیں تو پھر قرآن مجید میں اس کا ذکر بے سود ہے جبکہ قرآن کریم میں کوئی بھی چیز فائدہ سے خالی نہیں۔ اس سے یہ نتیجہ بھی اَخذ ہوتا ہے کہ جن آیات واَحکام کو بھلا دیا گیا ہے اُن کا سرے سے کوئی وجود نہ رہا تو ایسی صورت میں ان کی تلاوت ممکن ہے نہ اُن پر عمل۔ (النسخ حکمہ وأنواعہ: ص۱۷۸)
تلاوت اور حکم دونوں کے نسخ کی حکمت یہ ہے کہ اللہ علیم وحکیم ہے، اس کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں پر بے پایاں احسانات ہیں کہ اس کے احکام میں عدمِ حرج، قلتِ تکلیف اور تدریج کی جھلک نمایاں ہے، چنانچہ ارشاد ہے۔
"یُرِیْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ"- (البقرۃ:۱۸۵)
"اللہ تمہارے لیے آسانی چاہتا ہے اور وہ تم پر کوئی تنگی نہیں چاہتا۔"
اللہ تعالیٰ نے جن آیات کی تلاوت اور حکم منسوخ کیا ہے وہ دراصل اللہ کا اپنے بندوں پر قلتِ تکلیف کے اُصول کے تحت اِحسان ہے۔

(ب)۔ منسوخ الحکم دون التلاوۃ:

حکم منسوخ ہو اور تلاوت منسوخ نہ ہو، جیسے "لَکُمْ دِیْنُکُمْ وَلِیَ دِیْنِ." (الکافرون:٦) سورۃ الکافرون کا یہ جزء منسوخ ہے اگرچہ اس کی تلاوت باقی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مشرکینِ عرب کو دعوتِ اسلام دینے کے لیے مبعوث کیے گئے تھے نہ کہ ان کے اپنے دین پر قائم رہنے پر اپنی رضامندی کے اظہار کیلئے۔ پس ایک خاص حالت میں جب مشرکین غالب تھے اور انہوں نے نہ صرف دعوتِ الٰہی کا انکار کیا بلکہ تمسخر بھی اُڑایا تو اللہ عزوجل کی جانب سے یہ حکم دیا گیا۔ اسی طرح عدمِ قتال کی آیتیں جو تقریباً ستر ہیں، آیاتِ قتال سے منسوخ ہیں، لیکن تلاوت باقی ہے۔[1]

(ج)۔ منسوخ التلاوۃ دون الحکم:

تلاوت منسوخ ہو، لیکن حکم بدستور قائم ہو، جیسے مشہور قول کے مطابق زنا کی سزا رجم کو بتانے والی آیت کہ اس کی تلاوت منسوخ ہے لیکن حکم باقی ہے، صحیح بخاری میں سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے:

"إِنَّ اللهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا ﷺ بِالحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الكِتَابَ، فَكَانَ مِمَّا أَنْزَلَ اللهُ آيَةُ الرَّجْمِ، فَقَرَأْنَاهَا وَعَقَلْنَاهَا وَوَعَيْنَاهَا، رَجَمَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَرَجَمْنَا بَعْدَهُ، فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: وَاللهِ مَا نَجِدُ آيَةَ الرَّجْمِ فِي كِتَابِ اللهِ، فَيَضِلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةٍ أَنْزَلَهَا اللهُ، وَالرَّجْمُ فِي كِتَابِ اللهِ حَقٌّ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أُحْصِنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ، إِذَا قَامَتِ البَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الحَبَلُ أَوِ الِاعْتِرَافُ."[2]

"بے شک اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو مبعوث فرمایا اور ان پر کتاب نازل کی اور اس میں آیتِ رجم بھی نازل کی گئی جس کو ہم نے پڑھا، سمجھا اور اس پر عمل کیا۔ مجھے ڈر ہے کہ ایک لمبا عرصہ گزرنے کے بعد لوگ کہیں یہ نہ کہنے لگ جائیں کہ ہم کتاب اللہ میں آیتِ رجم کو نہیں پاتے پس وہ ایک ایسے فرض کو ترک کرنے کی بنا پر گمراہ ہو جائیں جسے اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا اور رجم اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اس پر ثابت ہے جس نے شادی شدہ مردوں اور عورتوں میں سے زنا کیا، اس شرط پر کہ اس پر گواہیاں پوری ہو جائیں یا پھر وہ حاملہ ہو جائے یا اِعتراف کر لے۔"[3]

---

[1] اس نوع کی مزید مثالوں کے لیے دیکھئے: الاتقان فی علوم القرآن۔

[2] صحیح بخاری: ٨/ ١٦٨، رقم: ٦٨٣٠۔

[3] تلاوت منسوخ کر کے حکم باقی رکھنے کی حکمت کیا ہے، علامہ ابن جوزیؒ فرماتے ہیں۔
"اس سے اُمتِ مسلمہ کی فرمانبرداری اور اطاعت شعاری بتانا مقصود ہے کہ اس اُمت کے ایسے لوگ بغیر کسی دلیل اور حجت کے صرف ادنیٰ سے اشارہ پر سر تسلیم خم کر دیتے ہیں، محبوب کے حکم کی تعمیل میں انہیں کہنے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ یہ بغیر کہے اس کی منشا اور رضا معلوم کر کے جو کرنا ہے کر گزرتے ہیں۔" (لباب التأويل في معاني التنزيل: ١/ ٦٧، الإتقان فی علوم القرآن: ٢/ ٤٧، ٤٨)

(د)۔ منسوخ وصف الحکم لا اصل الحکم:

حکم کا وصف منسوخ ہو اور اصل منسوخ نہ ہو، مثلاً کسی حکم کا عموم منسوخ ہو، لیکن اصل حکم باقی ہو۔ جیسے: موزے پہنے کی حالت میں پاؤں کو دھونے کی جگہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم۔ اس کو زیادۃ علی النص سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نص قرآنی کے حکم پر کسی قید یا شرط کا اضافہ کر دیا جائے، احناف کے نزدیک یہ اسی وقت جائز ہے جب کہ کوئی حدیث متواتر یا مشہور اس قید و شرط کے اضافے پر دلالت کرے، جیسے مثال مذکور میں مسح کا حکم حدیثِ متواتر کی وجہ سے ہے۔[1]

نسخ کی پہلی قسم بالاتفاق جائز ہے، دوسری اور تیسری قسم جمہور کے نزدیک تو جائز ہیں، لیکن بعض معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے۔ جمہور اصولیین کی دلیل یہ ہے کہ نظمِ قرآن کے دو حکم ہیں: ایک وہ جو نظم اور لفظ سے متعلق ہو، جیسے نماز کا جائز ہونا، قرآن کا معجز ہونا۔ دوسرا وہ جو نظم کے معنی سے متعلق ہو، جیسے کسی حکم فرض ہونا، واجب ہونا، حرام وغیرہ۔ قرآن مجید نظم و معنی دونوں سے عبارت ہے اور یہ دونوں مقصود ہیں، لہذا دونوں میں مدت اور وقت کے بیان کا احتمال ہو گا تو دونوں میں نسخ بھی ہو گا۔[2]

۳۔ ناسخ کی معرفت کے ذرائع:

ناسخ کو جاننے کے متعدد ذرائع ہیں، چند حسب ذیل ہیں:

(الف)۔ وہ الفاظ جو ایک حکم سے متعلق دو آیات میں سے ایک کے دوسرے پر تقدیم کو بتائیں، جیسے یہ آیت ہے: "الْآنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا." (الانفال:٦٦) اس کے بعد فرمایا: "فَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ." (الانفال:٦٦) اب کافروں کے مقابلے میں دس کے بجائے ایک مسلمان کا ثابت قدم رہنا ضروری ہے۔

(ب)۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد کا ہونا، جیسے:

"«نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ فَوْقَ ثَلَاثٍ، فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ، فَاشْرَبُوا فِي الْأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلَا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»."[3]

---

(۱) توضیح:۵۱۷، فواتح الرحموت:۲/ ۷۳-۷۴، نور الانوار:۲۱۱-۲۱۲۔

(۲) حسامی:۱۸۷۔

(۳) صحیح مسلم:۳/ ۱۵۶۳، رقم:۱۹۷۷۔

”میں نے تمہیں زیارت قبور سے منع کیا تھا، ان کی زیادت کرو اور میں نے تمہیں قربانی کا گوشت تین دن سے زیادہ روکنے سے منع فرمایا تھا، پس جب تک چاہو رکھ سکتے ہو، میں نے تمہیں مشکیزہ کے علاوہ دوسرے برتنوں میں نبیذ پینے سے منع کیا تھا، مگر اب تمام برتنوں سے پیو، ہاں نشہ والی چیزیں نہ پیا کرو۔“

(ج)۔ رسول اللہ ﷺ کا فعل، جیسے رسول اللہ ﷺ کا سیدنا ماعز اسلمی رضی اللہ عنہ کو رجم کرنے کیساتھ کوڑے نہ لگانا، یہ فرمانے کے بعد کہ رجم کیساتھ کوڑے بھی لگیں گے۔

(د)۔ کسی حدیث کے خلاف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قولی یا عملی اجماع کہ یہ چیزیں ان کے حق میں دوسری ناسخ روایت کے علم کی دلیل ہوتی ہے۔

(ھ)۔ صحابی کا بیان کا فلاں روایت اور حکم پہلے کا اور فلاں بعد کا ہے۔

(و)۔ دو حکموں میں سے ایک حکم عادت کے مطابق اور ایک کا شرعی ہونا تو شرعی حکم ناسخ ہو گا۔ [۱]

۴۔ آیاتِ منسوخہ:

نسخ کے مفہوم میں متقدمین و متاخرین کی اصطلاحوں میں فرق ہے، یہ بات ظاہر ہے کہ نسخ کے اصطلاحی معنی ”تبدیلی حکم“ کے ہیں اور یہ تبدیلی کئی طریقوں سے ہوتی ہے۔ مثلاً بعض اوقات ایک حکم بالکلیہ منسوخ کر کے اس کی جگہ نیا حکم لایا جاتا ہے، جیسے بیت المقدس کی جگہ بیت اللہ کو قبلہ بنانے کا حکم ملا۔ اسی طرح بعض اوقات سابقہ حکم بر قرار رکھ کر اس میں کسی شرط اور قید کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ متقدمین نے نسخ کو اسی عام معنی میں استعمال فرمایا ہے۔ جس میں بالکلیہ تبدیلی اور شرط و قید کی وجہ سے حاصل ہونے والی تبدیلی سب داخل نسخ ہیں، اسی بنا پر متقدمین نے منسوخہ آیات کی تعداد پانچ سو تک شمار کی ہیں، امام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ فرماتے ہیں، نسخ کے مذکورہ مفہوم کو سامنے رکھ قرآن کریم میں غور و فکر سے کام لیا جائے تو ایسے نسخ کی تعداد بے شمار ہو سکتی ہے۔ [۲]

جب کہ متاخرین کے ہاں نسخ فقط اس حکم کا نام ہے جو اپنے سے پہلے والے حکم سے اس قدر متضاد ہو کہ دونوں میں تطبیق کی کوئی صورت نہ بن سکے۔ ظاہر ہے کہ اس اصطلاح سے منسوخہ آیات کی تعداد انتہائی محدود ہو کر رہ جاتی ہے، چناں چہ علامہ سیوطیؒ نے اس اصطلاح کی بنا پر منسوخہ آیات کی تعداد بیس عدد قرار دیں۔ [۳] امام شاہ ولی اللہؒ نے ان میں سے بعض آیات میں تطبیق پیدا کر کے منسوخہ آیات کی تعداد پانچ قرار دی ہیں۔ [۴]

متقدمین اور متاخرین کے درمیان وقوع نسخ کے بارے میں اختلاف اس کی اصطلاحی تعریف پر مبنی ہے،

---

(۱) فواتح الرحموت: ۲/ ۹۵، اصول الفقہ: ۱۹۰۔

(۲) الفوز الکبیر: ۱۹۔

(۳) الاِتقان فی علوم القرآن: ۲/ ۲۳.

(۴) الفوز الکبیر: ۱۹۔

کیونکہ متقدمین نسخ کو وسیع مفہوم میں استعمال کرتے ہیں اور متاخرین کے نزدیک نسخ ایک خاص اصطلاح ہے جس کا معنی و مفہوم یہ ہے کہ ایک حکم کسی خاص وقت تک کے لیے مامور بہ اور قابل عمل رہا ہے، بعد میں معمول بہ نہیں رہا، اس مفہوم کے اعتبار سے اہل علم کے مختلف آراء ہیں، بعض حضرات اس مفہوم کے اعتبار سے قرآن مجید میں وقوع نسخ کے قائل ہیں اور بعض اس کا انکار کرتے ہیں، تاہم جمہور اہل علم قرآن مجید میں وقوعِ نسخ کے قائل ہیں اور متاخرین نے آیات منسوخہ کی تعداد کو کم کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ اس اعتبار سے امر مستحسن ہے کہ احکام میں اصل حکم کا بقاء ہے اور نسخ خلافِ اصل ہے، جس کی بناء پر جہاں بھی آیتِ قرآنی کے معمول بہا ہونے کی کوئی توجیہ ہو سکتی ہے تو اس میں بلاضرورت نسخ ماننا درست نہیں، لیکن تقلیل کا منشاء ہر گز یہ نہیں کہ نسخ قرآن میں معیوب ہے۔[1]

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: قرآن مجید کی آیات ایک دوسرے سے منسوخ ہو سکتی ہیں، کیونکہ یہ سب قوت میں برابر ہیں۔[2]

قاعدہ نمبر ۲: حدیث متواتر سے قرآن مجید کی آیت منسوخ ہو سکتی ہے اور اس کے بر عکس بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث متواترہ قطعی الثبوت میں قرآن کی طرح ہے، اس لیےہ دونوں کا منبع ایک ہے اور وہ وحی ہے، یہ جمہور کا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن صرف قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے اور حدیث سے صرف حدیث منسوخ ہو سکتی ہے۔[3]

---

(۱) جمہور مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید میں آیات منسوخہ کی ایک متعدد بہ تعداد موجود ہے، امام فخر الدین رازیؒ نے وقوعِ نسخ پر تفصیلی گفتگو کی ہے اور نسخ کو جمہور علماء کا مسلک قرار دیا ہے اور اس کیساتھ ابو مسلم اصفہانی کے مخالف مذہب کی مستدلات کی خوب تردید کی اور ان کے مدلل جوابات دیے، صاحب روح المعانی علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ نسخ کا جواز و وقوع ایک متفق علیہ مسئلہ ہے، یہودی نسخ کے منکر ہیں اور ابو مسلم اصفہانی نے وقوعِ نسخ کا انکار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ نسخ احکام الہیہ میں تو ممکن ہے، لیکن کہیں واقع نہیں ہوا۔ دیکھئے: تفسیر کبیر: ۲۰/ ۱۱۶، روح المعانی: ۱/ ۳۵۲۔

حافظ ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ) فرماتے ہیں۔ "وَالْمُسْلِمُونَ كُلُّهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى جَوَازِ النَّسْخِ فِي أَحْكَامِ اللهِ تَعَالَى، لِمَا لَهُ فِي ذَلِكَ مِنَ الْحِكْمَةِ الْبَالِغَةِ، وَكُلُّهُمْ قَالَ بِوُقُوعِهِ. وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ الْأَصْبَهَانِيُّ الْمُفَسِّرُ: لَمْ يَقَعْ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ، وَقَوْلُه ضَعِيفٌ مَرْدُودٌ مَرْذُولٌ."[1]

"تمام مسلمان احکامِ خداوندی میں وقوعِ نسخ پر متفق ہیں اور اس میں بے پنہاں حکمتیں ہیں، صرف ابو مسلم اصفہانی فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں نسخ واقع نہیں ہے، ان کا یہ قول انتہائی ضعیف، کمزور اور نا قابل اعتناء ہے۔"

جمہور اہل علم قرآن مجید میں وقوع نسخ کے قائل ہیں، جنہوں نے مختلف آیات کو منسوخ مانا ہے، تاہم ماضی قریب میں شیخ المشایخ قدوۃ المفسرین حضرت مولانا حسین علی الوانیؒ اور امام العصر سید المحدثین حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ قرآن مجید میں وقوع نسخ کے قائل نہیں، انہوں نے اپنی ذوق کے مطابق آیات منسوخہ کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ دیکھئے: جواہر القرآن: ۱/ ۵۷، یتیمۃ البیان لمشکلات القرآن: ۷۹۔

(۲) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۱، جامع الاصول: ۶۲۰۔

(۳) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۱، جامع الاصول: ۶۲۰۔

قاعدہ نمبر۳: ایک خبر واحد دوسری خبر واحد کو منسوخ کر سکتی ہے، بشرطیکہ دونوں قوت میں برابر ہوں، یا ناسخ حدیث منسوخ سے زیادہ قوی ہو۔

قاعدہ نمبر۴: اجماع سے قرآن مجید یا حدیث منسوخ نہیں ہو سکتی، کیونکہ نص اگر قطعی الدلالۃ ہے تو اس کے خلاف اجماع منعقد ہو سکتا ہے، اگر ظنی الدلالۃ ہے اور اس کے خلاف اجماع منعقد ہو چکا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع کرنے والے فقہاء کی نظر میں کوئی دوسری ایسی دلیل موجود تھی جس کو ظنی الدلالۃ نص پر ترجیح حاصل ہے، اس لحاظ سے وہ دلیل ناسخ ہے جس پر اجماع منعقد ہوا ہے نہ کہ خود اجماع ناسخ ہے۔ (۱)

قاعدہ نمبر۵: اجماع قرآن مجید یا حدیث کی کسی نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، کیونکہ ناسخ کے لیے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے متاخر ہو اور قرآن وحدیث کے نصوص اجماع سے مقدم ہیں، کیونکہ اجماع کی حجیت رسول اللہ ﷺ کے وفات کے بعد ثابت ہوئی ہے (۲)۔

قاعدہ نمبر۶: جو اجماع قرآن مجید کی کسی نص، یا حدیث یا قیاس پر مبنی ہو دوسرے اجماع سے منسوخ نہیں ہو سکتا، ہاں! جو اجماع مصلحت پر مبنی ہو وہ دوسرے اجماع سے منسوخ ہو سکتا ہے، یہ بھی اسی صورت میں ہے جب مصلحت بدل جائے اور مناسب سمجھا جائے کہ اب مصلحت کسی دوسرے حکم کے لانے ہی سے پوری ہو سکتی ہے اور سابق حکم سے اس مصلحت کا مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ (۳)

قاعدہ نمبر۷: قیاس میں قرآن مجید کی نص یا حدیث یا اجماع کرنے کو منسوخ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے اور نہ ہی وہ خود ان چیزوں سے منسوخ ہو سکتا ہے، کیونکہ قیاس کے ذریعے حکم اس وقت مستنبط کیا جاتا ہے جب قرآن وحدیث اور اجماع سے حکم ثابت نہیں ہوتا، قیاس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کسی ایسے حکم کے خلاف نہ ہو جو ان میں سے کسی سے ثابت ہو، ورنہ ایسے قیاس کا اعتبار نہ ہو گا۔ (۴)

قاعدہ نمبر۸: ایک قیاس دوسرے قیاس کو منسوخ نہیں کر سکتا، قیاس رائے واجتہاد پر مبنی ہوتا ہے اور وہ قیاس اس مجتہد کی نسبت حجت ہے جو اس قیاس پر مبنی حکم تک اپنے اجتہاد کے ذریعے پہنچتا ہے، رہے دوسرے مجتہدین تو ان کے لیے قیاس حجت نہیں ہے۔ (۵)

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۱، جامع الاصول: ۶۲۰۔
(۲) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۱، جامع الاصول: ۶۲۰۔
(۳) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۱، جامع الاصول: ۶۲۰۔
(۴) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۲، جامع الاصول: ۶۲۱.
(۵) الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۲، جامع الاصول: ۶۲۱.

قاعدہ نمبر۹: اگر ایک مجتہد سے دو قیاس صادر ہوں اور دونوں کے درمیان تعارض ممکن ہو تو بھی ایک دوسرے لیے ناسخ نہیں بن سکتے، کیونکہ قیاس رائے واجتہاد پر مبنی ہوتا ہے اور نسخ احکام میں رائے کی کوئی گنجائش نہیں، اس صورت میں مجتہد کا فرض ہے کہ ایک دوسرے پر ترجیح کا کوئی طریقہ تلاش کرے اور اس کے نزدیک جو راجح ہو اس پر عمل کرے جیسا کہ استحسان میں ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں دو قیاس ممکن ہوتے ہیں اور مجتہد ان سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے اور اکثر قیاس خفی اپنی علت کی قوت اور حکم کی تاثیر کے سبب قابل ترجیح ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کو استحسان کہتے ہیں۔[1]

۶۔ تمرین:

(الف)۔ نسخ کی کتنی صورتیں ہیں؟ تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ب)۔ ناسخ کی معرفت کے اسباب وذرائع کیا ہیں؟

(ج)۔ آیاتِ منسوخہ کی تعداد کتنی ہے؟ نیز اس میں متاخرین اور متقدمین کے اصطلاحات میں فرق بیان کریں۔

(د)۔ کیا اجماع اور قیاس نص کو منسوخ کر سکتی ہیں؟

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۹۲، جامع الاصول: ۶۲۱.

فصلِ سوم: تعارض وترجیح[1] کا بیان

یہ ایک قاعدہ مسلمہ ہے کہ شرعی دلائل کے درمیان حقیقت میں کوئی تعارض نہیں، جو ظاہری تعارض ہوتا ہے، یہ مجتہد کی نظر میں ہوتا ہے، اس ظاہری تعارض کی رُو سے دونوں متعارض دلائل کا تقاضا ہوتا ہے کہ ایک ایسے مسئلے میں جس کا مجتہد حکم تلاش کر رہا ہوتا ہے ایک ہی وقت میں دو مختلف اور باہم متعارض احکام لاگو ہوں۔ اس ظاہری تعارض کے ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہوں، جیسے قرآن مجید کی دو آیتیں، یا دو حدیثیں باہم متعارض نظر آئیں۔ اگر دونوں قوت میں برابر برابر نہ ہوں تو ان میں تعارض نہیں ہو گا، بلکہ قوی کو ضعیف پر ترجیح دی جائے گی۔

۱۔ دفع تعارض کے اصول وقواعد:

اصولیین نے تعارض کو دفع کرنے کے متعدد اصول وقواعد بیان کیے ہیں[2]، چند حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ اگر دو متعارض نصوص کی تاریخ ورود معلوم ہو تو ایک مجتہد فوراً یہ فیصلہ کرتا ہے کہ بعد میں وارد ہونے والی نص پہلے وارد ہونے والی نص کو منسوخ کرتی ہے، جیسے "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ." (البقرۃ:۲۴۰)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے۔ "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا." (البقرۃ:۲۳۴)۔ پہلی آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اس کی عدت ایک سال ہے اور دوسری آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جس عورت کا خاوند مر جائے اس کی عدت چار ماہ اور دس دن ہے، چونکہ پہلی آیت دوسری آیت

---

(۱) دو حدیثوں میں عمل ترجیح بہت ہی نازک اور مشکل معاملہ ہے، پہلا مرحلہ جمع کا ہے جو فہم ثاقب اور درایت کا محتاج ہے، دوسرا مرحلہ نسخ کا ہے جو اطلاع علی الروایات کا مقتضی ہے اور تیسرا مرحلہ ترجیح کا ہے، ترجیح کا تعلق روایت کیساتھ ساتھ درایت سے بھی ہے، درایت فہم بالغ کا مظہر ہے، چونکہ جمع وترجیح کا باب دقیق ہے جس میں عقل وفہم کا تفاوت اور فقہاء کی دقت نظری اور گہرائی ظاہر ہوتی ہے اس لیے اس کے صحیح اہل مجتہدین ہیں ۔(اثر الحدیث الشریف:۱۴۰، مقدمہ نخب الافکار:۱/ ۶۶)

(۲) شوافع کا مذہب ہے کہ پہلے جمع اور پھر ترجیح ہو گی جب کہ فقہائے حنفیہ کی دفع تعارض کی ترتیب یہ ہے کہ اگر دو یا زائد حدیثوں میں بظاہر تعارض ہو تو اس ہو تو اس تعارض کو دور کرنے کے لیے سب سے پہلے دیکھا جائے گا کہ خود رسول اللہ ﷺ سے ان میں سے کسی ایک کے منسوخ ہونے کی تصریح کی حدیث میں وارد ہے یا نہیں؟ اگر کسی مرفوع میں نسخ کی تصریح ہو تو یہ نسخ منصوص ہے اور باتفاق علماء مقدم ہے، چنانچہ ناسخ پر عمل کیا جائے گا اور منسوخ کو چھوڑ دیا جائے گا۔ اور اگر نسخ کا کوئی ثبوت نہیں تو پھر ترجیح کا اسلوب اختیار کیا جائے گا، اگر کسی روایت کے لیے کوئی مرجح ہے تو اسے ترجیح دی جائے گی اور مرجوح کو چھوڑ دیا جائے گا اور اگر ترجیح کی کوئی صورت ممکن نہ ہو تو پھر ممکن حد تک دونوں روایتوں میں جمع وتطبیق کی کوشش کی جائے گی۔ اور اگر بالفرض یہ بھی نہ ہو سکے تو پھر نسخ اجتہادی کی صورت کو اختیار کیا جائے گا اور اس کا بھی کوئی سراغ نہ مل سکے تو پھر تساقط کی صورت کو اختیار کیا جائے گا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے: الاجوبۃ والاسئلۃ للامام اللکھنوی:۱۸۲-۱۹۵۔

کے بعد نازل ہوئی، اس لیے وہ پہلی آیت کے حکم کو منسوخ کرتی ہے اور دوسری کا حکم باقی رہے گا[۱]۔

۲۔ اگر دو متعارض نصوص کی تاریخ ورود معلوم نہ ہو کہ ایک مجتہد ایک نص کو دوسری پر ترجیح دے تو اس میں طرق ترجیح کو اختیار کیا جائے گا اور وہ یہ ہیں: نص کو ظاہر پر ترجیح دی جائے گی۔ مفسر کو نص پر ترجیح دی جائے گی۔ محکم کو ظاہر، نص اور مفسر پر ترجیح دی جائے گی۔ ان کی مثالیں ماقبل گذر چکی ہیں، وہاں ملاحظہ ہوں[۲]۔

۳۔ جو حکم عبارۃ النص سے ثابت ہو اس کو اس حکم پر ترجیح دی جائے گی جو اشارۃ النص سے ثابت ہو۔ جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہو اس کو اس حکم پر ترجیح دی جائے گی جو دلالۃ النص سے ثابت ہو۔ اور جو حکم دلالۃ النص سے ثابت ہو اس کو اس حکم پر ترجیح دی جائے گی جو اقتضاء النص سے ثابت ہو۔ ان کی مثالیں ماقبل گذر چکی ہیں ،وہاں ملاحظہ ہوں[۳]۔

۴۔ جو حکم دلالتِ منطوق سے ثابت ہو اسے دلالتِ مفہوم پر ترجیح دی جائے گی، جیسے "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً." (ال عمران:۱۳۰) اگر ہم اس میں مفہوم مخالف کا اعتبار کریں تو وہ اس ارشاد سے متصادم ہو گا کہ "وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ." (البقرۃ :۲۷۹)، اس لیے کہ یہ اپنے منطوق (یعنی منصوص علیہ حکم) سے سود کی حرمت بتلا رہا ہے، خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو، اس لیے اسے پہلے حکم (یعنی مفہومِ مخالف) پر ترجیح دی جائے گی[۴]۔

۵۔ اگر دو متعارض نصوص میں سے کسی کے بارے میں یہ معلوم کرنا مشکل ہو کہ کونسی نص ناسخ ہے؟ اور مذکورہ طرق ترجیح میں سے کسی ایک کا بھی اطلاق نہ ہوتا ہو اور دونوں نصوص قوت میں برابر ہوں تو اس صورت میں مجتہد کو چاہیے کہ ان دونوں متعارض نصوص کے درمیان جمع و تطبیق کی کوشش کرے اس طرح دونوں نصوں عمل کرے، جیسے "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ

---

[۱] اسی طرح اس آیت "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ." (البقرۃ:۲۴۰) میں ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے، اس میں حاملہ غیر حاملہ کے درمیان کوئی فرق نہیں، لیکن دوسری آیت "وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ." (الطلاق:۴) میں ہے کہ جس عورت کا خاوند فوت ہو جائے اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل تک ہے، بعض فقہاء جیسے سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے یہ ہے کہ دوسری آیت پہلی آیت کے بعد نازل ہوئی ہے اس لیے دوسری آیت پہلی آیت کی ناسخ ہے، اس لیے دوسری آیت کے مطابق حاملہ عورت وضع حمل تک عدت گزارے گی، خواہ یہ مدت چار ماہ دس دن سے کم ہو، یا زیادہ (الوجیز فی اصول الفقہ:۳۹۳، جامع الاصول:۶۲۲)۔

[۲] الوجیز فی اصول الفقہ:۳۹۴، جامع الاصول:۶۲۳۔

[۳] الوجیز فی اصول الفقہ:۳۹۴، جامع الاصول:۶۲۵۔

[۴] الوجیز فی اصول الفقہ:۳۹۶، جامع الاصول:۶۲۳۔

غَيْرَ إِخْرَاجٍ.“(البقرۃ:۲۴۰) دوسری جگہ ارشاد ہے۔”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا.“ (البقرۃ:۲۳۴)۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ دوسری آیت پہلی آیت کے لیے ناسخ نہیں ہے اور ان میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ جس عورت کا شوہر کا انتقال ہو گیا ہو اور وہ حاملہ ہو تو وہ وضع حمل اور چار ماہ دس دن مدت میں زیادہ ہے اس عرصے تک عدت گزارے، یعنی اگر شوہر کی وفات کے بعد چار ماہ دس دن سے پہلے اس کا بچہ پیدا ہو جائے تو وہ چار ماہ دس تک عدت گزارے اور اگر یہ مدت گزر جائے اور اس کے ہاں بچہ پیدا نہ ہو تو وضع حمل تک عدت گزارے۔

۶۔ دو متعارض نصوں میں سے ایک نص عام ہو اور دوسرا خاص ہو۔ یا ایک مطلق ہو اور دوسرا مقید ہو تو اس صورت میں خاص سے عام کی تخصیص کریں گے، خاص کے بارے میں جو نص وارد ہوئی ہے اس پر اسی حد تک عمل کریں گے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں عام پر عمل کریں گے، اس طرح مطلق کو مقید پر محمول کریں گے، یا مقید پر اپنی جگہ عمل کریں گے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں مطلق پر عمل کریں گے، اس تفصیل کے پیش نظر جو ہم نے خاص و عام اور مطلق و مقید کے مباحث میں بیان کر چکے ہیں[1]۔

۷۔ متعارض نصوص میں دفع تعارض کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ نصوص میں سے ایک کی اس طرح تاویل کی جائے کہ وہ دوسری کے معارض نہ ہو، جیسے بعض متاخرین علماء نے صفات سے متعلق بعض آیت کی تاویل کی ہے[2]۔

۸۔ اگر دلائل قوت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں تو ترجیح قوتِ دلیل کی بنیاد پر دی جائے گی، اگرچہ یہ ترجیح حقیقت میں دو متعارض نصوص کے درمیان نہیں ہو گی، کیونکہ تعارض ایسی دلیلوں کے درمیان نہیں ہوتا جو قوت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں، بلکہ جو دلائل قوت میں ایک دوسرے کے برابر ہوں ان کے درمیان تعارض ہوتا ہے، اس قسم کی ترجیح کے کچھ طریقے یہ ہیں:

(الف)۔ قرآن مجید کی آیت یا صحیح حدیث کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ قیاس ظنی ہے اور نص کی موجودگی میں اس پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

(ب)۔ متواتر حدیث کو خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی۔

---

(1) جامع الاصول:۶۲۸۔

(2) جامع الاصول:۶۲۸۔

(ج)۔ اس خبر واحد کو جس کے راوی عادل اور فقیہ ہوں اس کو اس خبر واحد پر ترجیح دی جائے گی جس کو عادل غیر فقیہ راوی نے روایت کیا ہو[۱]۔

(د)۔ قیاس کے مقتضی پر اجماع کو ترجیح دی جائے گی، کیونکہ اجماع قطعی ہے اور قیاس ظنی ہے، اس لیے کہ ظنی ، قطعی کا معارض نہیں بن سکتا۔

(ھ)۔ اگر دو قیاس باہم متعارض ہوں تو ان میں سے جو زیادہ قوی ہو اس پر عمل کیا جائے گا، یعنی جس قیاس میں علت مذکور ہو اس کو اس قیاس پر ترجیح دی جائے گی جس کی علت مستنبط کی گئی ہو۔ یا جس قیاس کی علت تاثیر یا حکم سے مناسبت میں دوسرے قیاس کی علت سے زیادہ قوی ہو اس کو ترجیح دی جائے گی۔[۲]

۲۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر۱: تعارض اس کہتے ہیں کہ دلائل سے حاصل ہونے والے احکام کا ایک دوسرے کے خلاف اس طور پر ہونا کہ ایک پر عمل سے دوسرے کا چھوڑنا لازمی ہو۔

قاعدہ نمبر۲: تعارض کے تحقق کے لیے چار چیزوں میں اختلاف اور چار میں اتحاد ضروری ہے: اختلافی امور یہ ہے: ایجاب و نفی میں کہ ایک ایجاب و اثبات کا تقاضا کرے اور دوسری نفی و انکار کا۔ حلت و حرمت میں کہ ایک حلت کا اور دوسری حرمت کا تقاضا کرے۔ اتفاقی امور یہ ہے: وقت و محل اور شخص و جنس۔ جب کسی معاملہ میں دو دلیلیں چار امور کے حق میں مختلف ہوں اور آخری چار میں متحد ہوں تو اس وقت ان میں تعارض ثابت ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز کے متعلق ایک ہی شخص کے لیے ایک ہی قسم کے دلائل کا حلت و حرمت یا اثبات و نفی کے حق میں اس طور پر اختلاف ہو کہ کسی ایک پہلو کو اختیار کرنے پر دوسرے پہلو کا چھوڑنا ضروری ہو[۳]۔

قاعدہ نمبر۳: اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو بقدرِ امکان دونوں کو جمع کرنے کی کوئی صورت اختیار کی جائے گی۔ جمع کے اصول یہ ہیں: اگر دونوں خاص ہوں تو ایک سے حقیقت اور دوسرے سے مجاز۔ یا ایک سے حال اور دوسرے سے دوسرا

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری تعلیق و تخریج کیساتھ تیسیر مصطلح الحدیث۔

(۲) علامہ شوکانیؒ نے ترجیح کی چھ قسمیں ذکر کی ہیں: ۔(۱)۔ سند کے اعتبار سے۔(۲)۔ متن کے اعتبار سے۔(۳)۔ مدلول کے اعتبار سے۔(۴)۔ کسی خارجی امر کے اعتبار سے۔(۵)۔ کئی قیاسوں کے درمیان ترجیح۔(۶)۔ حدود سمعیہ کے درمیان ترجیح۔ علامہ شوکانیؒ نے ان کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے، لیکن ان سب میں فقہاء کرام کے درمیان اختلافات پائے جاتے ہیں، آخر میں انہوں نے یہ فیصلہ کیا کہ ترجیح کا دارومدار مجتہد کی مسالک شریعت میں قوت نظر پر ہے۔ (ارشاد الفحول: ۲۴۴-۲۵۱، جامع الاصول: ۶۲۹)

(۳) اصول الفقہ اسدی: ۲۴۵-۲۵۶۔

حال مراد لیا جائے گا۔ اگر دونوں مطلق ہوں تو ایک کو مقید کیا جائے گا۔ اگر دونوں عام ہوں تو ہر ایک کو الگ الگ انواع پر محمول کریں گے۔ اگر ایک عام ہو اور ایک خاص ہو تو عام میں تخصیص پیدا کی جائے گی[۱]۔

قاعدہ نمبر۴: اگر استحسان اور قیاس میں تعارض ہو تو حسبِ ضابطہ کبھی قیاس اور کبھی استحسان کو ترجیح دی جائے گی[۲]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ کیا شرعی دلائل میں حقیقی تعارض ممکن ہے؟

(ب)۔ اگر دو متعارض نصوص کی تاریخ معلوم نہ ہو تو اس میں کن طرقِ ترجیح کو اختیار کیا جائے گا؟

(ج)۔ اگر دو متعارض حکموں میں ایک منطوق سے ثابت ہو اور دوسرا مفہوم سے تو ترجیح کس کو دی جائے گی؟

(د)۔ متعارض نصوص میں سے ایک عام ہو اور ایک خاص، تو ترجیح کس کو دی جائے گی؟

(ھ)۔ اگر دلائل قوت میں مختلف ہوں تو ترجیح کس بنیاد پر دی جائے گی؟

---

(۱) اصول الفقہ: ۲۴۷۔

(۲) توضیح: ۵۸۹، اصول الفقہ: ۲۴۸۔

اصلِ دوم: سنت

اصلِ دوم درج نو فصلوں پر مشتمل ہے:
فصلِ اول: سنت کا مفہوم...... فصلِ دوم: ماہیت کے اعتبار سے سنت کی تقسیم...... فصل سوم: سند کے اعتبار سے سنت کی اقسام...... فصل چہارم: اخبار آحاد پر عمل کی شرائط...... فصل پنجم: اخبار آحاد کی قبولیت کے درایتی اصول...... فصلِ ششم: اقسامِ رواۃ...... فصلِ ہفتم: مجہول (مستور) کا بیان...... فصلِ ہشتم: مرسل کا بیان ...... فصل نہم: سنت صحابہ

فصلِ اول: سنت کا مفہوم

ا۔ سنت کی تعریف:

لغت میں سنت اس راستے یا طریقے کو کہتے ہیں جس پر لوگ چلنے کے عادی ہوں، مداومت اور پابندی کیساتھ اس پر چلتے ہوں[۱]، اور جب لفظ سنت کی نسبت کسی انسان کی طرف کی جاتی ہے تو اس سے مراد وہ طریقہ ہوتا ہے جس کو وہ لازم سمجھتا ہو اور ان پر مداومت کرتا ہو، خواہ وہ مستحسن ہو یا غیر مستحسن[۲]۔

فقہاء کرام کی اصطلاح میں سنت سے مراد وہ نفلی عبادات ہیں جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہوں، یعنی ہر وہ چیز جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہو، لیکن وہ فرائض یا واجبات دین میں سے نہ ہو اور جس پر عمل بحیثیت فرض یا واجب نہ کیا جائے[۳]۔ لیکن بعض کتب فقہ میں ہے کہ فقہاء کے نزدیک سنت کا اطلاق ان عبادات اور ان کے علاوہ ایسی تمام دوسری چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو مندوب ہیں، یعنی فرض نہیں ہیں۔ فقہاء کے اس نظریہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ وہ سنت کی تعریف میں صرف افعال رسول اللہ ﷺ کو شامل کرتے ہیں جب کہ اقوال و تقاریر ان کے نزدیک حدیث میں داخل ہیں۔

بعض فقہاء کے کلام میں لفظ سنت بدعت کے مقابلے میں بھی استعمال کیا گیا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص سنت پر ہے، یعنی اس کا عمل رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مطابق ہے، یا یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص بدعت پر ہے، یعنی اس کا عمل آپ کے عمل کے خلاف ہے۔

محدثین کے نزدیک سنت کا مفہوم زیادہ عام ہے، اصولیین رسول اللہ ﷺ کے صرف اقوال، افعال اور تقریرات کو سنت میں شامل مانتے ہیں، اکثر محدثین کے نزدیک آثار صحابہ اور بعض محدثین کے مطابق آثار تابعین بھی سنت کی تعریف میں شامل ہیں۔

---

(۱) قرآن مجید میں ہے: "سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا." (الاحزاب: ٦٢)۔ (اللہ تعالیٰ کا یہی دستور ان لوگوں میں جاری رہا جو ان سے پہلے گزرے ہیں اور آپ اللہ کے دستور میں کسی قسم کا ردوبدل نہ پائیں گے)۔ یہاں سنت اسی معنی میں ہے۔

(۲) ایک حدیث میں ہے: "«مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وِزْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»."[۲]

ترجمہ: جس شخص نے اسلام میں ایک اچھے طریقے کی بنیاد رکھ لی تو اس کے لیے اس کا اپنا اجر و ثواب بھی ہے اور جن لوگوں نے اس طریقہ اور عادت کی پیروی کی اس کا اجر و ثواب بھی اسے ملے گا، جب کہ پیروی کرنے والوں کے اجر و ثواب میں سے کسی چیز کی کمی نہیں کی جائے گی اور جس شخص نے ایک برے طریقے کی بنیاد رکھ لی تو اس کا پر اس کا اپنا بوجھ بھی ہو گا اور جتنے لوگوں نے اس برے طریقے پر عمل کیا اور اس برے راستے پر چل پڑے ان کا بوجھ بھی ہو گا، جب کہ ان کے گناہوں اور ان کے بوجھوں میں سے کسی گناہ اور کسی بوجھ میں کمی نہیں کی جائے گی۔"

اس حدیث میں مستحسن اور پسندیدہ طریقہ پر سنتِ حسنہ اور غیر مستحسن اور ناپسندیدہ طریقہ پر سنتِ سیئہ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

(۳) السنۃ قبل التدوین: ۱۸۔

اصولیین کے اصطلاح میں سنت سے مراد قرآن مجید کے علاوہ وہ قول، فعل یا سکوت ہے جو رسول اللہ ﷺ سے صادر ہوا ہو۔ سکوت یا تقریر کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے سامنے کوئی کام کیا گیا ہو، یا آپ کو اس کی اطلاع دی گئی اور آپ نے سکوت فرمایا ہو[1]۔

اس اعتبار سے سنت مآخذ احکام میں سے ایک ماخذ ہے اور تشریع احکام میں سے ایک مصدر و مرجع ہے۔

۲۔ سنت کی تشریعی حیثیت:

سنت شرعی احکام کا ماخذ و مصدر رہے اس سے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے، س کا ثبوت ہمیں قرآن مجید[2]، اجماع[3] اور عقل[4] سے ملتا ہے، قرآن مجید میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ تشریعی حیثیت سے جو کچھ فرماتے ہیں اس کی بنیاد وحی پر ہوتی ہے اور وحی ہی اس کا ماخذ ہے۔

۳۔ سنت اور حدیث میں فرق:

سنت اور حدیث میں کیا فرق ہے؟[5]، حدیث اور سنت دونوں میں اگرچہ آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات داخل ہیں، لیکن حدیث ہر اس قول و عمل اور تقریر کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ سے ایک مرتبہ

---

(۱) ڈاکٹر نورالدین عترؒ فرماتے ہیں کہ محدثین کی اصطلاح میں سنت بعض کے نزدیک صرف اس چیز کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب ہو اور اکثر کے نزدیک جو صحابہ یا تابعینؒ کی طرف منسوب ہو۔ یعنی آثار صحابہ جو رسول اللہ ﷺ کی اتباع اور پیروی کا نمونہ اور آثار تابعین جو صحابہ کی اتباع کا نمونہ ہیں، سنت میں شامل ہیں اور صحابہ و تابعین کے آثار و اعمال کو سنت میں شامل کرنا سنت کی اس عظمت اور قدر و منزلیت کی بنا پر ہے جو صحابہ کی قلوب میں موجزن تھی۔ دیکھئے: منہج النقد فی علوم الحدیث: ۲۸۔

(۲) اللہ تعالی کا ارشاد ہے: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى." (النجم: ۳-۴)۔ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات بھی اس حیثیت سے قرآن مجید کی طرح ہیں کہ دونوں کا ماخذ وحی الٰہی ہے، فرق یہ ہے کہ سنت کے صرف مضمون اور معنی وحی کے ذریعے آپ کو بتلائے جاتے ہیں اور قرآن مجید کے لفظ اور معنی دونوں کو وحی کے ذریعے آپ پر نازل کیا جاتا ہے، قرآن مجید چونکہ اللہ تعالی کی طرف سے نازل ہوا ہے اس لیے اس کا اتباع فرض ہے، اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کا اتباع بھی فرض ہے، کیونکہ ان کا مضمون جو کلام میں مقصود ہوتا ہے اللہ تعالی کی طرف سے ہے۔

(۳) اجماع سے بھی اس کا ثبوت ہے، رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر آج تک تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ سنت نبوی سے احکام ثابت ہوتے ہیں ان کا ماننا اور قبول کرنا واجب ہے، نیز اس بات پر بھی اتفاق رہا ہے کہ شرعی احکام کے جاننے اور ان کے تقاضے کے مطابق عمل کرنے کے لیے سنت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہے، صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے لوگ اس حکم میں جو قرآن میں وارد ہے اور اس میں جو سنت سے ثابت ہے کوئی فرق نہیں کرتے تھے، ان کی نظر میں یہ دونوں حکم واجب الاتباع ہیں، کیونکہ ان کا ماخذ ایک ہی ہے اور وہ وحی الٰہی ہے، وہ واقعات جو اس بات پر ان کے اجماع کو بتلاتے ہیں کثیر تعداد میں ہیں اور ان کا شمار ممکن نہیں۔

(۴) عقل سے اس کا ثبوت اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ اللہ تعالی کے مبعوث کردہ رسول ہیں، آپ کی رسالت پر ایمان کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی اطاعت کی جائے، آپ کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کیا جائے اور جو احکام آپ لے کر آئے ہیں ان کو قبول کیا جائے، اس کے بغیر آپ پر ایمان لانے کے کوئی معنی نہیں۔ اللہ تعالی کے رسول کی مخالفت کیساتھ ساتھ اللہ تعالی کی اطاعت اور اس کے حکم کی پیروی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

(۵) اس فرق کو سمجھنے کے لیے حدیث کی اصطلاحی تعریف کا جاننا ضروری ہے، چنانچہ حدیث ہر وہ قول، فعل، تقریر یا صفت کو کہتے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی جانب منسوب ہو۔ ڈاکٹر نورالدین عترؒ حدیث کی جامع تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔
"ہر وہ قول، فعل، تقریر، عادت اور سیرت جو رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب ہو حدیث کہلاتی ہے۔" دیکھئے: منہج النقد فی علوم الحدیث: ۲۶۔ =

منقول ہے جب کہ سنت آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا وہ قول و عمل ہے جو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ہمیشہ، اکثر یا کم از کم ایک سے زائد مرتبہ منقول ہے اور وہ قول و عمل آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے بطور تشریع کیا ہو[1]۔

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: کتاب اللہ کی جس طرح بیس قسمیں بیان ہوئیں خاص، عام، مشترک، مؤول، ظاہر، نص، مفسر، محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ وغیرہ یہ ساری قسمیں سنت میں بھی جاری ہوتی ہیں، ایسے ہی امر، نہی وغیرہ بھی کتاب اللہ کی طرح سنت میں بھی ہوتا ہے، کیونکہ کتاب اللہ کی طرح سنت بھی دلیل و حجت ہے، لہٰذا ان اقسام کو ان کے احکام کے ساتھ بیان کرنے میں کتاب اللہ اصل ہے اور سنت اس کی فرع ہے، تو ان اقسام کو الگ سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کتاب اللہ پر قیاس کرلیں، البتہ طریقِ اتصال میں سنت کتاب اللہ سے الگ ہے، کیونکہ کتاب اللہ کے ہم تک پہنچنے کا ایک راستہ متعین ہے، یعنی تواتر اور سنتِ رسول کے بہت سے طریقے ہیں، صرف تواتر نہیں ہے، اور یہ باب خاص طور پر اسی طرق کو بیان کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: اس باب میں صرف وہ چیزیں بیان کی جائے گی جو سنت کیساتھ خاص ہیں، کتاب اللہ میں نہیں پائی جاتیں اور وہ چار چیزیں ہیں: ۱۔ کیفیت اتصال کا بیان۔ ۲۔ انقطاع کا بیان۔ ۳۔ محلِ خبر کا بیان۔ ۴۔ نفسِ خبر کا بیان ۔ان کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

= ملا علی قاریؒ (م ۱۰۱۴ھ) نے حدیث کی تعریف اس سے بھی جامع الفاظ میں کی ہے، جس سے آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی حالت بیداری کے اقوال وافعال کے علاوہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے خواب بھی حدیث میں داخل ہوگئے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔

اصطلاح محدثین میں رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا قول، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا فعل، تقریر اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی صفات یہاں تک کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے وہ تمام کام جو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے حالت بیداری میں سرانجام دیے، یا نیند کی حالت میں وہ حدیث ہیں۔ (شرح نخبۃ الفکر: ۱۶)۔

اس تعریف میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سونے کے دوران کی عادتیں اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے خواب بھی حدیث کی تعریف میں داخل ہوگئے۔

اس تعریف سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اقوال، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے افعال، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی تقریر، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اخلاق وعادات، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سونے اور جاگنے کی عادتیں، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے تمام خواب اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے اوصافِ فطری وخلقی سب کے سب حدیث میں داخل ہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ سنت اور حدیث میں بہت باریک فرق ہے۔

[1] حدیث اور سنت کے اس باریک فرق کو سمجھنے کے لیے ایک حدیث بنیاد کا درجہ رکھتی ہے، نماز کی فرضیت کے بعد آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے پوری نماز پڑھ کر دکھائی اور فرمایا۔

"صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي." (صحیح بخاری: ۱/ ۱۲۸، رقم: ۶۳۱)

"اسی طرح نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔"

آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا یہ فرمان قول حدیث ہے اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا عمل جس کی پیروی کرنے کا آپ نے حکم دیا ہے، آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سنت ہے، اسی کو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے ان الفاظ میں بیان کیا۔

"فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ." (سنن ابی داود: ۴/ ۲۰۰، رقم: ۴۶۰۷)

"تم پر میری اور ہدایت یافتہ خلفاء راشدین کی سنت کی پیروی لازمی ہے۔"

قاعدہ نمبر۳: محدثین کی اصطلاح میں سنت، حدیث اور خبر تینوں مترادف الفاظ ہیں اور اصولیین سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں۔

قاعدہ نمبر۴: اصطلاح شرع میں سنت کے دو معنی ہیں: ایک نفلی عبادات، جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عتاب نہیں ہوتا۔ اور دوسرا رسول اللہ ﷺ کے اقوال وافعال اور تقریرات، اور یہاں یہی دوسری معنی مراد ہے، تقریرات کا مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا کسی کے قول کو سن کر، یا کسی کے فعل کو دیکھ کر سکوت اختیار کرنا اور اس پر نکیر نہ کرنا۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ سنت کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ سنت کی فقہاء، محدثین اور اصولیین کے نزدیک تعریف بیان کریں۔

(ج)۔ سنت کی تشریعی حیثیت بیان کریں۔

(د)۔ سنت اور حدیث میں کیا فرق ہے؟

فصلِ دوم: ماہیت کے اعتبار سے سنت کی تقسیم

ماہیت کے اعتبار سے سنت کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ سنتِ قولیہ ۲۔ سنتِ فعلیہ ۳۔ سنتِ تقریریہ

۱۔ سنتِ قولیہ (قولی سنت):

هِيَ الأَحَادِيْثُ الَّتِي قَالَهَا الرَّسُوْلُ ﷺ فِيْ مُخْتَلِفِ الأَغْرَاضِ وَالْمُنَاسَبَاتِ.

سنت قولیہ رسول اللہ ﷺ کے وہ اقوال ہیں جو مختلف موقعوں پر مختلف مقاصد کے لیے آپ نے ارشاد فرمائے، عام طور پر انہیں حدیث کہا جاتا ہے، جب لفظِ حدیث مطلق بولا جائے تو اس سے مقصود قولی سنت ہوتا ہے، اس لحاظ سے سنت لفظ حدیث کے مترادف ہے، کتب احادیث میں سنت قولیہ کثرت کیساتھ موجود ہیں، جیسے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.[1] "(نہ خود نقصان اٹھاؤ، نہ دوسرے کو نقصان پہنچاؤ)۔[2]

رسول اللہ ﷺ کے اقوال اس وقت تشریع کا ماخذ ہیں جب ان سے آپ کا مقصود احکام کا بیان یا اس کی تشریع ہو، لیکن اگر وہ خالص دنیوی امور سے متعلق ہوں جن کا تشریع احکام سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ وہ وحی پر مبنی ہوں تو وہ مآخذ احکام میں سے کوئی ماخذ نہیں ہیں اور نہ ہی کوئی شرعی حکم مستنبط کیا جاسکتا ہے۔[3]

۲۔ سنتِ فعلیہ (فعلی سنت):

هِيَ الأَعْمَالُ الَّتى قَامَ بِهَا الرَّسُوْلُ ﷺ.

سنت فعلیہ وہ افعال ہیں جو رسول اللہ ﷺ نے کیے ہیں، جیسے نماز کو اپنی ہیئت اور ارکان کیساتھ ادا کرنا اور جیسے آپ ﷺ کا بعض مقدمات میں ایک گواہ اور مدعی سے قسم لے کر فیصلہ کرنا، اسی طرح اور بہت سے

---

(۱) سنن ابن ماجہ: ۳/ ۴۳۲، رقم: ۲۳۴۱، مسند احمد: ۱/ ۳۱۳، رقم: ۲۸۶۷۔

(۲) ایک حدیث میں آپ نے فرمایا:
"«مَنْ رَأَى مِنكُمْ مُنكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ»." (صحیح مسلم: ۱/ ۶۹، رقم: ۷۸، سنن ابی داود: ۱/ ۲۹۶، رقم: ۱۱۴۰، سنن الترمذی: ۴/ ۴۶۹)
(تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے اسے چاہیے کہ اپنے ہاتھ سے بدل دے، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے بدل دے، اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو دل سے برا سمجھے، یہ ایمان کا سب سے کمزور درجہ ہے)۔

(۳) ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ کھجوروں کے درختوں میں نر کے پھول کو زیرہ مادہ کے پھول پر چھڑکتے تھے جس سے پھل زیادہ پیدا ہوتا تھا، آپ ﷺ نے ان کو مشورہ دیا کہ وہ ایسا نہ کریں، انہوں نے یہ عمل چھوڑ دیا۔ اس کے بعد جب کھجوروں میں پھل کم آیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: "«أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»." (صحیح مسلم: ۴/ ۱۸۳۶، رقم: ۲۳۶۳)
(تم اپنے دنیوی امور پر زیادہ سمجھتے ہو)۔

افعال ہیں، آپ ﷺ کے ان افعال میں کچھ ماخذ تشریع ہیں اور کچھ نہیں [۱]۔

---

[۱] ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف)۔ آپ ﷺ کے جبلی افعال: آپ ﷺ کے وہ افعال ہیں جو آپ سے انسانی فطرت کے تقاضے اور بشر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئے، جیسے کھانا، پینا، چلنا، بیٹھنا وغیرہ۔ یہ افعال تشریع کے زمرے میں داخل نہیں، ان افعال کی پیروی فرض نہیں، اگرچہ بعض صحابہ کرام جیسے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ افعال میں بھی آپ ﷺ کے اتباع کرنے کے حریص تھے اور یہ متابعت ایک امر مستحسن ہے۔

اسی قسم سے ملحق آپ ﷺ کے وہ افعال بھی ہیں جو دنیوی امور میں انسانی تجربوں کے طور پر آپ ﷺ سے سرزد ہوئے ہوں، جیسے فوجی نظم ونسق، جنگی تدابیر اور تجارتی معاملات وغیرہ۔ آپ ﷺ کے یہ افعال امت کے لیے تشریع نہیں، کیونکہ ان کی بنا تجربے پر ہے نہ کہ وحی پر۔ رسول اللہ ﷺ نے ان افعال کو مسلمانوں پر لازم نہیں کیا اور نہ آپ ﷺ نے انہیں تشریع احکام کے قبیل سے قرار دیا۔ غزوہ بدر کے موقع پر جب رسول اللہ ﷺ نے ایک خاص مقام پر پڑاؤ ڈالنے ارادہ ظاہر کیا تو بعض صحابہ نے یہ دریافت کیا کہ کیا یہ اللہ تعالی کا حکم ہے یا آپ کی رائے ہے اور جنگ کے معاملے میں محض ایک تدبیر ہے؟ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: نہیں! یہ تو محض ایک رائے ہے، جنگی معاملہ اور ایک تدبیر ہے! اس پر ان صحابی نے کہا کہ جنگی لحاظ سے یہ مقام مناسب نہیں! اور انہوں نے آپ کو ایک دوسرے مقام پر ٹھہرنے کا مشورہ دیا، اپنی رائے کی تائید میں انہوں نے بہت سے دلائل دیئے۔

(ب)۔ آپ ﷺ کے وہ افعال بھی تشریع میں داخل نہیں جو آپ ﷺ کیساتھ مخصوص تھے، مثلاً آپ مسلسل بغیر افطار کیے ہوئے روزہ رکھتے تھے، چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرنا آپ ﷺ کے لیے جائز تھا اور ایسے ہی بہت سے امور آپ ﷺ کیساتھ مخصوص تھے، ان امور میں عام مسلمانوں کو رسول اللہ ﷺ کا اتباع کرنا درست نہیں۔ نکاح کے معاملے میں عام مسلمانوں کے لیے یہ حکم ہے کہ چار سے زیادہ بیویاں بیک وقت نہیں رکھ سکتے اور بغیر افطار کیے مسلسل روزہ رکھنے کی ممانعت خود احادیث میں بھی موجود ہے اور قرآن مجید نے مسلمانوں پر جو روزے فرض کیے ہیں ان میں غروب آفتاب کے بعد افطار کا حکم ہے۔

(ج)۔ اگر قرآن مجید میں کوئی حکم مجمل ہے اور آپ ﷺ کے کسی فعل سے اس کی تشریح وتوضیح ہوتی ہے تو آپ ﷺ کا یہ بیان اور تشریح امت کے لیے تشریعی حیثیت رکھتے ہیں اور اس حالت میں جو فعل آپ ﷺ سے صادر ہو گا اس کا حکم اس نص کے حکم کی طرح ہے جس کی آپ نے عمل سے تشریح وتوضیح فرمائی ہے، مجمل نص کے بیان وتشریح کی دو صورتیں ہیں: یا تو آپ ﷺ نے اپنے قول سے اس کی تصریح فرمائی ہو، یا قرائن حال سے حکم معلوم ہوا ہو۔

پہلی صورت کی مثال: رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي." (صحیح بخاری: ۱/۱۲۸، رقم: ۶۳۱)

(اسی طرح نماز پڑھو جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے)۔

ایک دوسری حدیث ہے: "خذوا عني مناسككم." (تم مجھ سے مناسک حج کے احکام سیکھو)۔

قرآن مجید میں نماز اور حج کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس کی تفصیل بیان نہیں کی گئی، آپ ﷺ نے اپنے عمل سے نماز ادا کر کے بتائی اور آپ ﷺ کا نماز ادا کرنا قرآنی آیت کی تشریح وتوضیح ہے، آپ ﷺ کا مناسک حج بیان کرنا اس حج کا بیان اور تشریح ہے جو اللہ تعالی کے ارشاد کے سبب ہم پر فرض ہے۔

دوسری صورت کی مثال کہ قرائن احوال سے تشریح وتوضیح کا پتہ چلتا ہو وہ چوری کرنے والے کے ہاتھ کاٹنے کی تفصیل ہے، آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے، آپ ﷺ کا یہ فعل اللہ تعالی کے اس ارشاد: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا." (المائدۃ: ۳۸)۔ کے مطلب کی تشریح وتوضیح ہے۔

(د)۔ جو فعل رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو اور آپ ﷺ کے اس فعل سے اس کی شرعی صفت معلوم ہو، یعنی یہ معلوم ہو کہ یہ فعل فرض ہے، مندوب ہے یا مباح ہے، تو یہ فعل بھی امت کے لیے تشریع کا درجہ رکھتا ہے، جیسے ارشاد ہے۔ "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَنْ كَانَ يَرْجُو اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللّٰهَ كَثِيرًا." (الاحزاب: ۲۱)۔

(ھ)۔ آپ ﷺ نے ایک کام کیا ہو اور اس کی شرعی صفت معلوم نہ ہو، لیکن یہ معلوم ہو کہ اس سے آپ کا مقصد اللہ تعالی کا قرب حاصل کرنا تھا، جیسے آپ کا بعض عبادتیں بغیر مداومت کے ادا کرنا۔ آپ ﷺ کے ایسے افعال امت کے حق میں مستحب ہیں، لیکن جس فعل کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ آپ ﷺ نے اس کو اللہ تعالی کا قرب حاصل کرنے کے لیے کیا تھا تو یہ فعل اس بات کو بتلاتا ہے کہ امت کے حق میں یہ مباح ہے، جیسے مزارعت اور بیع وشراء وغیرہ۔

۳۔ سنتِ تقریریہ (سکوتی سنت):

هِيَ أَنْ يَّسْكُتَ النَّبِيُّ ﷺ عَنْ إِنْكَارِ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ صَدَرَ أَمَامَه أَوْ فِيْ عَصْرِه وَعَلِمَ بِهِ.

سنت تقریریہ اور سکوتی سنت سے مراد ایسے کام پر آپ ﷺ کی خاموشی ہے جو آپ ﷺ کے سامنے پیش آیا، یا آپ ﷺ کی عدم موجودگی میں کیا گیا ہو اور آپ ﷺ کے علم میں لایا گیا ہو۔ آپ ﷺ کی یہ خاموشی اس فعل کے جواز اور اباحت کو بتلاتی ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کسی باطل یا منکر فعل پر سکوت نہیں فرماتے تھے، احادیث میں سنت سکوتیہ کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں، مثلاً عید کے دن مسجد نبوی کے سامنے حبشیوں کا ہتھیاروں سے کھیلنا، اس کھیل کو آپ ﷺ نے خود دیکھا اور خاموشی اختیار فرمائی۔ اس طرح عید کے روز بچیاں جو شیلے اشعار ترنم کیساتھ پڑھتی تھیں اس پر آپ ﷺ نے سکوت فرمایا۔ رسول اللہ ﷺ اگر کسی فعل پر خوشی کا اظہار فرمائیں یا رضامندی ظاہر کریں یا اس کو اچھا سمجھیں، یہ تمام صورتیں آپ ﷺ کی سکوتی سنت میں داخل ہیں اور اس فعل کے جواز کو بتلاتی ہیں۔

۴۔ تمرین:

(الف)۔ ماہیت کی اعتبار سے سنت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ سنتِ فعلیہ کی تعریف اور اس کی تمام صورتیں بیان کریں۔

(ج)۔ سنت تقریریہ کی تعریف اور اس کی چند مثالیں بیان کریں۔

فصل سوم: سند کے اعتبار سے سنت کی اقسام

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے سنت ہمیں براہ راست نہیں پہنچی، بلکہ درمیان میں کئی واسطے ہیں، راویوں سے ایک دوسرے سے روایت کرکے ہم تک رسول اللہ ﷺ کے اقوال وافعال پہنچائے ہیں، اس کو حدیث کی سند کہتے ہیں، اس اعتبار سے سنت کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ مسند ۲۔ مرسل

۱۔ مسند کی تعریف:

هِيَ سُنَّةٌ لَمْ يَسْقُطْ أَحَدُ رُوَاتِهَا مِنَ السَّنَدِ فِي الذِّكْرِ.

مسند وہ سنت ہے جس کے سند سے کوئی راوی ساقط نہ ہو، بلکہ تمام راوی مذکور ہوں۔

پھر اس کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ متواتر ۲۔ مشہور ۳۔ آحاد

۱۔ متواتر سنت:

هِيَ مَا نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ عَنْ جَمَاعَةٍ لَا يَتَصَوَّرُ تَوَافُقُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ.

متواتر سنت وہ ہے جس کو ایک جماعت نقل کرے، عام طور پر اس جیسے کثرت سے توقع نہیں کی جاتی کہ وہ کسی ایسی بات پر جمع ہو جائیں جس کی حقیقت اور بنیاد نہ ہو۔ یعنی متواتر ایسی روایت ہے جس کو ایسی قوم نے بیان کیا ہو، عام طور پر جن کے کثرتِ عدد[۱] اور ایسے افراد کے تباین اماکن کی وجہ سے جھوٹ پر جمع ہونا خیال نہ کیا جاتا ہو، یہاں تک کہ اس کے دو حصوں کی انتہا شروع جیسی اور اس کا درمیان آخر کی طرح ہو[۲]۔

---

[۱] بعض اہل علم نے اپنے ذوق کے مطابق تعیین کی ہے، بعض حضرات نے شہادتِ زنا پر قیاس کرتے ہوئے کم از کم تعداد چار بتلائی ہے۔ بعض نے شہادت لعان پر قیاس کرتے ہوئے کم از کم تعداد پانچ بتلائی ہے۔ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ کم از کم تعداد دس ہے، اس لیے کہ کثرت کا اطلاق کم از کم دس پر ہوتا ہے۔ بعض نے نقباء بنی اسرائیل پر قیاس کرتے ہوئے کم از کم تعداد بارہ بتلائی ہے۔ بعض حضرات کہتے ہیں کہ کم از کم تعداد بیس ہے، اس لیے کہ مسلمانوں کے غلبہ کی جو تعداد قرآن مجید نے بیان کی ہے وہ بیس ہے۔ بعض اہل علم کہتے ہیں کہ راویوں کی تعداد ستر ہونی چاہیے، کیونکہ حضرت موسی علیہ السلام نے اللہ تعالی سے ملاقات کے لیے ستر آدمیوں کا انتخاب کیا تھا۔ بعض علماء نے اہل بدر کی تعداد پر قیاس کرتے ہوئے تین سو تیرہ کا عدد تجویز کیا ہے۔

مذکورہ تعداد کو اگرچہ قرآن مجید سے مستنبط کیا گیا ہے، تاہم اسے قطعی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ جو تعداد بھی مفید علم یقینی ہو وہ متواتر ہونے کے لیے کافی ہے، اس کے لیے کوئی خاص حد مقرر کرنا مطلوب نہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ ”فلا مَعْنى لِتعْيينِ العَدَدِ على الصَّحيحِ،“ (نزہۃ النظر فی توضیح نخبۃ الفکر:۴۲) ”صحیح بات یہ ہے کہ تعداد کا تعین بے معنی ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ خبر متواتر میں کثرت رواۃ مطلوب ہے کہ روایت کرنے والے اتنے ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر جمع ہونا محال ہو۔

[۲] الفصول فی الاصول:۳/۳۷. تقویم الادلۃ:۲۰۷. امام بزدویؒ، امام سرخسیؒ اور بعض دیگر اہل علم نے بھی اسی تعریف کو پسند کیا ہے۔ (کنز الاصول:۱۵۰، اصول السرخسی:۱/۲۸۲، کشف الاسرار:۲/۶، التوضیح:۲/۶).

۲۔ تواتر کے لیے شرائط:

جمہور ائمہ احناف کے نزدیک تواتر کے لیے تین شرطیں ہیں:

۱۔ ناقلین کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ ان سے جھوٹ کا پایا جانا ممتنع ہو۔

۲۔ ناقلین کے ہاں امر حسی ہو، خواہ بصر سے ہو یا سمع سے ہو[1]۔

۳۔ ناقلین اول و آخر کیساتھ درمیان میں بھی برابر ہو۔[2]

۳۔ خبر متواتر کا حکم:

خبر متواتر ایسے علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے کہ انسان قطعی طور پر اس کی تصدیق کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے، جس طرح کوئی شخص ایک واقعہ کا بذات خود مشاہدہ کرے تو اسے اس کی تصدیق کرنے میں ذرا بھر تردد اور تأمل نہیں ہوتا[3]۔ سنت متواترہ کی بھی یہی صورت حال ہوتی ہے اس لیے سنت متواترہ بہر صورت قابل قبول ہوتا ہے اور اس کے رواۃ پر بحث و تمحیص کی ضرورت نہیں پڑتی۔

۴۔ تواتر کی اقسام وانواع:

تواتر کی پانچ قسمیں ہیں:

(الف)۔ تواتر لفظی (ب)۔ تواتر معنوی (ج)۔ تواترِ عملی (د)۔ تواترِ طبقہ (ھ)۔ تواتر استدلالی

(الف)۔ تواتر لفظی (تواتر اسنادی):

تواتر لفظی وہ ہے، جس کے الفاظ اور معنی دونوں متواتر ہوں، یعنی وہ خبر ہے جس کو رواۃ کی ایک جماعت اول، وسط اور آخر سند میں ایک ہی لفظ اور ایک ہی صورت میں روایت کرے۔ جیسے یہ حدیث ہے۔

«مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ».[4]

---

(1) مطلب یہ ہے کہ راویوں کو اس خبر یا حدیث کا علم ظاہری حواس کے ذریعے حاصل ہو مثلاً: روایت کرنے والے یوں کہیں۔ ''ہم نے سنایا، ہم نے دیکھا، یا ہم نے ہاتھ لگایا'' وغیرہ وغیرہ۔ لیکن یہ بات ذہن نشین رکھیں کہ اگر اس خبر کا دارومدار محض عقل پر نہ ہو، جیسے حدوث عالم وغیرہ کی خبر دینا، تو ایسی صورت میں یہ خبر متواتر کے زمرے میں شمار نہیں ہوگی۔ حاصل یہ ہے کہ جس خبر کا تعلق عقل سے ہو وہ متواتر نہیں بن سکتی، اس لیے جس خبر کا تعلق عقل سے ہو اس کے بارے میں سوچنے سمجھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور سوچ سمجھ کے طریقے متنوع اور صلاحیتیں مختلف ہو سکتی ہیں جب کہ دیکھنے اور سننے میں اختلاف کی گنجائش کم ہے۔

(2) بدیع النظام:۱۵۹۔

(3) خبر متواتر مفید علم یقینی ضروری ہوتا ہے یا مفید علم یقینی نظری؟ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ خبر متواتر مفید علم یقینی ضروری ہوتی ہے اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ مفید علم یقینی نظری ہوتی ہے، یہ اشاعرہ میں سے امام الحرمین، معتزلہ میں سے ابوالحسن بصری اور کعبی وغیرہ کی رائے ہے جس کی طرف حافظ ابن حجرؒ نے ''قیل'' سے اشارہ کیا ہے۔ (نزہۃ النظر:۴۴)

(4) صحیح بخاری:۳/۱۲۷۵، رقم:۳۲۷۴، سنن الترمذی:۵/۴۰، رقم:۲۶۶۹، مسند احمد:۲/۱۵۹، رقم:۶۴۸۶۔

”جس نے جان بوجھ کر میری طرف جھوٹی بات منسوب کی وہ جہنم میں اپنا ٹھکانہ بنالے۔“

اس حدیث کو ستر سے زائد صحابہ کرام نے روایت کیا ہے[1]۔

(ب)۔ تواتر معنوی (تواترِ قدرِ مشترک):

تواتر معنوی وہ ہے، جس کا صرف معنی متواتر ہو، لیکن الفاظ میں تواتر نہ ہو، جیسے دعاء میں رفع یدین کی احادیث اس کے متعلق رسول اللہ ﷺ تقریباً سو کے لگ بھگ احادیث منقول ہیں، ہر حدیث میں صراحت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دعاء کے لیے ہاتھ مبارک اٹھائے تھے، تاہم مواقع مختلف ہیں اور ہر موقع اور محل کے متعلق روایات میں تواتر نہیں۔ البتہ جملہ روایات میں یہ بات قدر مشترک ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دعاء کے لیے ہاتھ اٹھائے ہیں۔ اب یہ قدر مشترک مجموعہ طرق کے اعتبار سے متواتر معنوی کہلاتا ہے[2]۔

(ج)۔ تواترِ عملی:

تواترِ عملی وہ ہے جس پر قرن وعہد کا ایک بڑا مجمع وجماعت عمل پیرا ہو، جیسے مسواک، پنج وقتہ نماز اور دیگر شعائرِ اسلام جو رسول اللہ ﷺ کے عہد سے آج تک نسل در نسل عملاً نقل ہوتے چلے آرہے ہیں۔ اس کو تواتر العمل والتوارث بھی کہتے ہیں۔

(د)۔ تواترِ طبقہ:

تواترِ طبقہ وہ تواتر ہے جس کو ایک نسل وطبقہ اپنے سے پہلی نسل وطبقہ سے نقل کرے، جیسے قرآن مجید کا تواتر۔ قرآن مجید مشرق ومغرب میں درس وتلاوت اور حفظ وقراءت کے ذریعے ایک زمانے کے لوگ دوسرے زمانے کے لوگوں سے نقل کرتے چلے آرہے ہیں۔ اس کو تواتر الطبقہ بھی کہتے ہیں[3]۔

(ھ)۔ تواتر استدلالی:

تواتر استدلالی کا مفہوم یہ ہے ایسے دلائل مہیا ہو جائیں جن کا مجموعی تاثر قطعیت کا فائدہ دے۔ ان میں سے ہر دلیل مطلوب پر دال ہو، کوئی بلاواسطہ اور کوئی بالواسطہ۔ تاہم سب کا مفہوم ایک ہو۔ اگرچہ انفرادی طور پر ایک ظنی ہو، جیسے نماز اس کی فرضیت ان دلائل سے ثابت ہوتی ہے جن کا مجموعہ قطعیت ظاہر کرتا

---

[1] دیکھئے: نظم المتناثر من الحدیث المتواتر: ۲۸۔

[2] تدریب الراوي ۲/ ۱۸۰۔

[3] عام کتابوں میں متواتر کی یہی دو قسمیں متواتر لفظی اور متواتر معنوی مذکور ہیں، باقی دو قسمیں متواتر عملی اور متواتر طبقہ کا اضافہ امام العصر حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ (م ۱۳۵۳ھ) نے کیا ہے۔ (فیض الباری: ۱/ ۷۰)

ہے اوراس کے دلائل حد تواتر تک ہیں، بعض میں اس کی ادائیگی کا صریح مطالبہ ہے، بعض میں نماز پڑھنے پر مدح اوراجر وثواب اور نہ پڑھنے پر مذمت اور سزا کا ذکر ہے۔ اس کو "المستفاد من الاستقراء فی موارد الشریعۃ" بھی کہتے ہیں[۱]۔

متواتر معنوی اور متواتر استدلالی میں فرق یہ ہے کہ متواتر معنوی بلاواسطہ دلالت کرتی ہے جب کہ متواتر استدلالی بالواسطہ دلالت کرتی ہے۔

۲۔ مشہور سنت:

هِيَ مَا لَمْ تَبْلُغْ حَدَّ التَّوَاتُرِ فِي الصَّدْرِ الأَوَّلِ ثُمَّ اشْتَهَرَ فِي الْعَصْرِ الثَّانِي وَالثَّالِث حَتَّى رَوَتْهُ جَمَاعَةٌ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ.

خبر مشہوروہ ہے، جس کے ناقلین صدرِ اول میں درجہ تواتر کو نہ پہنچ پائیں، خواہ ابتداء میں ایک راوی ہو یا زیادہ ہوں، لیکن بعد ازاں وہ روایت قرن ثانی اور قرن ثالث میں قبولیت وشہرت عامہ حاصل کرلے اوراس کے ناقلین کے بارے میں جھوٹ پر جمع ہونا گمان نہ کیا جاسکے، جمہور فقہائے احناف کا بھی یہی نقطہ نظر ہے[۲]۔

محدثین کے نزدیک خبر واحد وہ ہے جس کی سند مشہور سے کم ہو اوراصولیین کے ہاں یہ ہے کہ زمانہ سلف میں تلقی بالقبول نہ ملے، ہاں اگر تلقی بالقبول حاصل ہوجائے تو وہ مشہور ہے، اصولیین حضرات نے خبر کی تقسیم تلقی اور عدم تلقی کے اعتبار سے کی ہے، گویا اصولیین کے نزدیک تلقی کی بنیاد پر خبر مشہور ہونے کا درجہ پاتی

---

(۱) تواتر کی یہ قسم علامہ ابراہیم بن موسی غرناطی شاطبیؒ (م ۷۹۰ھ) نے ذکر کی ہے۔ دیکھئے: الموافقات: ۱/ ۳۸.

(۲) لیکن علامہ ابوالیسر بزدویؒ نے مشہور کی تعریف جمہور حنفیہ سے مختلف کی ہے۔

"الخبر المشهور: أما إذا ثبت قول النبی ﷺ ثبوتاً مع الشبهة، بأن یروی قوم لا یتصور منهم الکذب ولکن الظاهر منهم الصدق بأن کانوا عدولاً، أو روی واحد عدل، فإن کان الخبر مشهوراً إذا شهر بین الفقهاء فی الأزمنة أجمع، وقبله الفقهاء، وعملوا به فهذا مثل الخبر المتواتر."

"خبر مشہور یہ ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کا فرمان اس طرح سے ثابت ہوجائے کہ شبہ موجود ہو، اس طور پر کہ ایسی قوم روایت کرے جس سے جھوٹ کا وہم وگمان نہیں کیا جاسکتا۔ عادل ہونے کی وجہ سے بظاہر ان سے سچ کی توقع ہے، یا پھر کوئی ایک عادل راوی بیان کرے، پس اگر خبر مشہور فقہاء کے ہاں بہترین زمانہ میں شہرت پالے اور فقہاء کے ہاں قبولیت پالے اور وہ اس عمل پر عمل کریں تو ایسی خبر درجہ متواتر کی طرح ہے۔"

یہ تعریف امام ابوزید دبوسیؒ (۴۲۰ھ) اور علامہ بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) اور امام شمس الائمہ سرخسیؒ (م ۴۸۳ھ) نے ذکر کی ہے۔ دیکھئے: تقویم الادلہ: ۲۱۲، کنز الاصول: ۱۵۲، اصول السرخسی: ۱/ ۲۹۲.

اس تعریف کو بعض اہل علم علامہ عبد العزیز بخاریؒ، ملا علی قاریؒ اور محدث جلیل علامہ انور شاہ کشمیریؒ نے پسند کیا ہے اور اپنی تصانیف میں اسی تعریف کو اختیار کیا ہے کہ خبر کو قرنِ اول میں تلقی بالقبول حاصل ہوجائے تو متواتر ہوگی، اگر قرن ثانی میں حاصل ہوجائے تو خبر مشہور اور اگر قرن ثالث میں حاصل ہوجائے تو خبر واحد ہوگی۔

ہے۔اس تقریر سے محدثین اور فقہاء حنفیہ کے تعریفات میں نمایاں فرق نظر آرہا ہے۔

۳۔ آحاد سنت (خبر واحد):

هُوَ كُلُّ خَبَرٍ يَرْوِيهِ الْوَاحِدُ أَوْ الِاثْنَانِ فَصَاعِدًا، لَا عِبْرَةَ لِلْعَدَدِ فِيهِ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ دُونَ الْمَشْهُورِ وَالْمُتَوَاتِرِ.

"آحاد سنت (خبر واحد) وہ ہے جس کا نقل کرنے والا ایک یا دو، یا اس سے زیادہ ہوں، تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہے، البتہ خبر مشہور اور خبر متواتر سے عدد میں کم ہو[۱]۔

۴۔ آحاد سنت (خبر واحد) کا حکم:

آحاد سنت (خبر واحد) کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل پر واجب ہے[۲]، باقی رہی یہ بات کہ صحیح خبر واحد سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے یا یقینی؟

احناف، شوافع اور مالکیہ کی رائے یہ ہے کہ صحیح خبر واحد سے ظنی علم حاصل ہوتا ہے۔امام احمدؒ، داؤد ظاہریؒ اور امام ابن حزمؒ، حسین بن علی کرابیسی، حارث بن اسد محاسبی کا مذہب یہ ہے کہ خبر واحد صحیح حدیثِ متواتر کی طرح یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے[۳]۔یہی رائے امام غزالیؒ اور دیگر اصولیین کی ہے[۴]۔

۵۔اقسامِ مذکورہ اور شریعت کے احکام:

اقسامِ مذکورہ سنت متواترہ، سنت مشہورہ اور سنت آحاد سے احکام شرعیہ کی ثبوت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ سنت متواترہ اور سنت مشہورہ سے ہر قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں اور سنت آحاد چونکہ گمانِ غالب کا فائدہ دیتی ہیں، اس لیے ان سے ان بنیادی اصول واعتقادات کا ثبوت نہیں ہوتا، جن پر ایمان وکفر کا مدار ہوتا ہے، البتہ ان سے متعلق وہ تفاصیل کہ جن کے نہ ماننے پر بدعت اور مخالفتِ سنت کا حکم لگتا ہے، ان کا ثبوت

---

(۱) کنز الاصول:۱۱۲.

(۲) الفصول في الاصول:۱/۵۵۱، اصول السرخسی:۱/۳۲۱، تقویم الادلۃ:۱۷۰، کنز الاصول:۱۱۲، فتح الغفار:۲/۸۷، التوضیح:۲/۸۔

(۳) الإحكام في أصول الأحكام:۱/۱۱۹.

(۴) امام محمد بن محمد غزالیؒ (م۵۰۵ھ) فرماتے ہیں۔

"خَبَرُ الْوَاحِدِ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ، وَهُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ فَإِنَّا لَا نُصَدِّقُ بِكُلِّ مَا نَسْمَعُ، وَلَوْ صَدَّقْنَا وَقَدَّرْنَا تَعَارُضَ خَبَرَيْنِ فَكَيْفَ نُصَدِّقُ بِالضِّدَّيْنِ۔" (المستصفی:۱۱۶)

"خبر واحد مفید علم نہیں اور یہ بات واضح طور پر معلوم ہے کیونکہ ہم ہر سنی ہوئی بات کی تصدیق نہیں کرسکتے اگر ہم نے تصدیق کی اور دو خبروں کا تعارض مانا تو ہم ضدین کی تصدیق کیسے کریں گے؟"

=

ہے، جیسے کہ دیگر احکام کا ثبوت ہوتا ہے حتی کہ شرعی سزاؤں کا ثبوت بھی مانا جاتا ہے۔[1]

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اگر کسی روایت کو رسول اللہ ﷺ سے صرف ایک صحابی نے نقل کیا ہو اور پھر وہ حدیث قرن اول (دور صحابہ) میں ہی مشہور ہو گئی ہو اور پھر اس کو ایک قوم نے نقل کیا ہو جن کا کذب پر اتفاق محال ہو تو تب بھی یہ خبر مشہور ہی کہلائے گی نہ کہ خبر متواتر، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے اس روایت کو سننے والا صرف ایک ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: خبر مشہور کا منکر کافر نہ ہو گا، کیونکہ خبر مشہور آحاد الاصل ہے اور اس میں رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہونے میں صورۃً شبہ ہے، لہذا اس کے انکار میں عصر ثانی و ثالث کے علماء کی تکذیب ہے نہ کہ تکذیب رسول اللہ ﷺ۔ اور تکذیب علماء ضلالت اور گمراہی ہے نہ کہ کفر، بر خلاف خبر متواتر کے کہ اس کا انکار تکذیب رسول ہے اور تکذیب رسول کفر ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: سنت کی اقسام مذکورہ غیر صحابہ کے حق میں ہیں اور ان صحابہ کے لیے ہے جو موقع میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں موجود نہ رہے ہوں اور جن حضرات نے خود کسی امر کو دیکھا یا سنا اور موقع پر موجود رہے ان کے حق میں ہر حدیث دلیل قطعی کی حیثیت رکھتی ہے، اس لیے کہ جب وہ خود موقع پر موجود رہے تو اس کے نزدیک ثبوت میں کوئی شک و تردد نہیں رہا، دوسروں تک بواسطہ پہنچنے کی وجہ سے اطمینان کی ضرورت ہوتی ہے[2]۔

۷۔ تمرین:

(الف)۔ سنت متواترہ کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ب)۔ تواتر کی شرائط بیان کریں، نیز تواتر کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ تواتر کی اقسام بمع تعریفات بیان کریں۔

= معروف اصولی علامہ حسام الدینؒ (م ۶۴۴ھ) خبر واحد پر بحث کرتے ہوئے رقم طراز ہیں۔

"وخبر الواحد غالب الرأی والمستنکر منه یفید الظن، وإن الظن لا یغنی من الحق شئیا"۔ (الحسامی: ۷۶)

"اور خبر واحد جس میں راجح پہلو رائے کا ہو اور طمانیت کی حامل نہ ہو تو وہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن حق بات کے مقابلے میں کچھ کام نہیں دیتا۔"

علامہ عبد العلی محمد الانصاریؒ (م ۱۲۳۵ھ) شرح مسلم الثبوت میں خبر واحد پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"الأكثر من أهل الاصول ومنهم الأئمة الثلاثة (على أن خبر الواحد إن لم يكن) هذا الواحد المخبر (معصوما) نبيا (لا يفيد العلم مطلقا) سواء احتف بالقرائن أوّلا." (فواتح الرحموت: ۳/ ۲۵۲)

"اکثر اصولیین اور ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے کہ خبر واحد اگر خبر دینے والا نبی نہیں تو یہ مطلقا مفید علم نہیں، خواہ اس سے قرائن ملحق ہوں یا نہ ہوں۔"

[1] فواتح الرحموت: ۲/ ۱۳۶، توضیح: ۴۶۸، ۴۶۶، اصول الفقہ اسعدی: ۲۰۰۔

[2] فواتح الرحموت: ۲/ ۱۰۰، توضیح: ۴۹۵۔

(د)۔ آحاد سنت کی تعریف اور حکم بیان کریں، نیز علامہ بزدویؒ نے خبر واحد کی کیا تعریف کی ہے؟
(ھ)۔ خبر واحد کی تعریف میں محدثین اور اصولیین کا موقف بیان کریں۔
(و)۔ صحیح خبر واحد مفید علم ظنی ہے یا علم یقینی؟ وضاحت کریں۔

فصل چہارم: اخبار آحاد پر عمل کی شرائط

احادیث کی ردو قبول کے لیے جو شرائط ضروری ہیں وہ دراصل سنت آحاد ہی کے لیے شرائط ہیں، اگرچہ ان کالحاظ دوسری اقسام کے حق میں بھی کیا جاتا ہے۔ ان میں بعض شرائط کا تعلق راوی کیساتھ اور بعض کا تعلق روایت کیساتھ ہے، راوی کے متعلق شرائط کو اصول روایت کہتے ہیں اور روایت کے متعلق شرائط کو اصول درایت کہا جاتا ہے۔

۱۔ اصولِ روایت:

اصول روایت درج ذیل چار ہیں:

۱۔ اسلام ۲۔ عقل ۳۔ عدالت ۴۔ ضبط

۱۔ اسلام:

راوی مسلمان ہو، اس لیے کہ کافر کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ وہ اسلام کا دشمن ہے۔ اس شرط کا ہونا بدیہی ہے، اس لیے کہ دینی معاملات میں منکر مذہب کی روایت کو کس طرح قبول کیا جاسکتا ہے! اس شرط کو ائمہ احناف نے بیان روایت پر مقید کیا ہے، لہذا اگر کوئی راوی تحمل اور سماع کے وقت مسلمان نہیں تھا، لیکن بیان روایت کے موقع پر مسلمان تھا ایسی روایت معتبر ہو گی۔ (۱)

۲۔ عقل:

راوی عاقل و بالغ ہو، اس لیے کہ کم عقل یا بے عقل میں بات کو صحیح طرح سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اہل علم نے ناقل کے لیے عقل کامل کو بیانِ روایت کے وقت شرط قرار دیا ہے اور اس کی حد بلوغت ہے، تحمل روایت کے لیے بلوغ شرط نہیں، البتہ بیان روایت کے وقت بلوغ شرط ہے، اگر بچپن میں تحمل اور سماع کیا ہو اور پھر اس کو حالت بلوغ میں ادا کرے تو یہ صحیح ہے (۲)۔

---

(۱) اس کی مثال سیدنا جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

”سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ: «قَرَأَ فِي المَغْرِبِ بِالطُّورِ».“ (صحیح بخاری: ۱/۱۵۳، رقم: ۷۶۵)

”میں نے مغرب کی نماز میں رسول اللہ ﷺ کو سورۃ طور پڑھتے ہوئے سنا۔“

اس روایت کو سیدنا مطعم بن جبیر رضی اللہ عنہ نے قبول اسلام سے سنا تھا جب وہ بدر کے قیدیوں کے فدیہ میں آئے تھے، انہوں نے اسلام قبول کرنے کے بعد اس کو بیان کیا، جس کو بغیر کسی اختلاف کے قبول کیا گیا۔ ایسی ہی مثال ابوسفیان کا قصہ ہر قل ہے جس کو انہوں نے قبول اسلام سے پہلے سماع کیا تھا اور پھر اسلام لانے کے بعد اس کو بیان کیا (التحریر لابن ہمام: ۳۱۳، ظفر الامانی: ۵۰۱)۔

(۲) اس لیے کہ صحابہ و تابعین اور تبع تابعین کا اصاغر صحابہ کی روایات کو بلا استفسار کے قبول کرنے پر اجماع معلوم ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے وصال کے وقت سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کی عمر تیرہ سال، سیدنا عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی عمر دس سال اور سیدنا نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی عمر نو سال تھی اور دیگر اصاغر صحابہ جنہوں نے صغر سنی میں سماع کیا اور بعد از بلوغت ادا کیا ہے، ان حضرات کی روایات کو قبول کیا گیا ہے دیکھئے: التحریر لابن ہمام: ۳۱۲، التقریر والتحبیر لابن امیر حاج: ۲/۲۳۶، الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی: ۲/۸۴۔

۳۔عدالت:

راوی عادل ہو،اس لیے کہ فاسق جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتاجب کہ دیندار آدمی سچ اور جھوٹ میں تمیز کرتا ہے۔ عدالت کا مفہوم یہ ہے کہ حدیث کے تمام رواۃ اسلام، عقل اور بلوغ کے اوصاف کیساتھ متصف ہوں اور ان میں فسق وفجور نہ ہوں اور نہ ہی ان میں کوئی خلاف مروّت کام پایا جاتا ہو۔

پھر عدالت کی دو قسمیں ہیں[۱]:

(الف)۔عدالت ظاہرہ (ب)۔عدالت باطنہ

(الف)۔عدالت ظاہرہ کا مفہوم:

عدالتِ ظاہرہ کا مطلب یہ ہے کہ راوی مسلمان اور عاقل ہو۔

(ب)۔عدالت باطنہ کا مفہوم:

عدالتِ باطنہ کا مطلب یہ ہے کہ راوی محرمات اوراعتقادات باطلہ کا مرتکب نہ ہو۔

اصولیین کے نزدیک عدالت کی دونوں قسمیں عدالتِ ظاہرہ اور عدالتِ باطنہ صحتِ روایت کے لیے ضروری ہیں، محض عدالتِ ظاہرہ کافی نہیں[۲]۔

اصولیین حضرات عدالت کے باب میں مبتدع کی روایت سے بحث کرتے ہیں کہ کیا بدعتی کی روایت

---

[۱] فقہائے احناف نے عدالت کو عدالتِ ظاہرہ اور عدالتِ باطنہ میں تقسیم کیا ہے، امام ابوزید دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ) فرماتے ہیں۔

"والعدالة أيضاً قسمان: عدالة ظاهرة...وعدالة باطنة يوقف عليها بالنظر في باطن معاملاته...وبهذه العدالة يصير الخبر حجة." (تقویم الادلۃ: ۱۸٦). "عدالت کی بھی دو قسمیں ہیں: ظاہری اور باطنی عدالت، عدالت باطنی میں راوی کے باطنی معاملات کو پرکھ جائے گا اور اسی عدالت کی بنیاد پر خبر معتبر اور حجت ہو گی۔"

راوی کے عدالت کے ضمن میں یہ پہلو بھی فقہاء اور محدثین کے درمیان زیر بحث رہا ہے کہ عادل راوی کا ایسے راوی سے روایت کرنا جس کی عدالت کے بارے میں کوئی واضح ثبوت نہ ہو تو ایسی روایت کے صحت کے متعلق فقہائے حنفیہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر راوی کی عدالت واضح نہیں ہے، باوجود اس کے کہ ثقہ افراد نے اس سے روایت کی ہے تو ایسے راوی کی روایت کو قبول کرنا چاہیے، امام ابو بکر جصاصؒ (۳۷۰ھ) فرماتے ہیں۔ "مَا يَرْوِيهِ مَنْ لَا يُعْرَفُ ضَبْطُهُ وَإِتْقَانُهُ، وَلَيْسَ بِمَشْهُورٍ بِحَمْلِ الْعِلْمِ، إِلَّا أَنَّ الثِّقَاتِ قَدْ حَمَلُوا عَنْهُ، فَيَكُونُ حَمْلُهُمْ عَنْهُ تَعْدِيلًا مِنْهُمْ لَهُ، فَخَبَرُهُ مَقْبُولٌ." (الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۳٦)."

ایسی روایت جس کا راوی ضبط واتقان میں مشہور نہیں ہے اور نہ ہی اہل علم کے ہاں شہرت رکھتا ہے، لیکن ثقہ رواۃ نے ان سے روایت کی ہے تو ایسے شخص سے روایت کرنا اس کے تعدیل کے مترادف ہے۔" =

= محدثین کرامؒ اس راوی کے روایت قبول نہیں کرتے جب تک اس کی تعدیل کی تصریح نہ ملے۔ اگر کسی نے عدالت کی تصریح کر دی تو پھر اس کی روایت کو قبول کیا جائے گا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے: ہماری تحقیق وتعلیق کیساتھ تیسیر مصطلح الحدیث۔

[۲] کنز الاصول: ۱٦٦، اصول السرخسی: ۱/ ۳۵۰، کشف الاسرار للنسفی: ۲/ ۳۵، کشف الاسرار للبخاری: ۲/ ۴۱۷۔

قابلِ قبول ہے یا نہیں؟اس کا حکم بیان کرنے سے پہلے بدعت کی تعریف اوراس کے اقسام جاننا ضروری ہیں، چنانچہ بدعت "بدع"، فعل کے مصدر ہے، جس کے معانی ہیں: نئ چیز پیدا کرنا جیسے "اِبْتَدَعَ" کا معنی بھی یہی ہے[۱]، یعنی نئ چیز ایجاد کرنا[۲]۔ اوراصطلاح میں دین کے اصل اور مکمل ہونے کے بعد اس میں کوئی نئ چیز ایجاد کرنے کو بدعت کہتے ہیں۔ یا رسول اللہ ﷺ کے بعد خواہشات اور رسوم ورواج کو دین کا جزء بنانے کا نام بدعت ہے[۳]۔ پھر بدعت کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ بدعت مکفرہ (ب)۔ بدعت مفسقہ

(الف)۔بدعت مکفرہ:

وہ بدعت ہے، جس کا مرتکب دائرہ اسلام سے خارج ہو جاتا ہے، مثلاً ایسا اعتقاد رکھنا جو کفر کو مستلزم ہو۔ یہ بات مسلم ہے کہ جو شخص شریعت کے کسی ایسے متواتر امر کا انکار کرے جو ضروریات دین میں سے ہو۔ یا اس کے برعکس اعتقاد رکھتا ہو تو اس کی روایت کو مسترد کیا جائے گا۔

(ب)۔بدعت مفسقہ:

وہ بدعت ہے جس کا مرتکب فاسق وفاجر کہلاتا ہے، تاہم اس کی تکفیر نہیں کی جاسکتی[۴]۔

---

(۱) لسان العرب: ۸/ ۶، معجم مقاییس اللغۃ: ۱/ ۲۱۰، الصحاح: ۳/ ۱۱۸۳، تاج العروس: ۲۰/ ۳۰۷، تھذیب اللغۃ: ۲/ ۱۴۲۔

(۲) بدعت کے معنی ہر نئ چیز ہے اور ہر اس چیز کو بدعت کہتے ہیں جو نئ اور نو پید ہو۔ معروف لغوی علامہ السکیتؒ فرماتے ہیں: " البِدْعَةُ كُلُّ مُحْدَثَةٍ." (لسان العرب: ۸/ ۶) "بدعت کے معنی ہر نئ چیز ہے۔" علامہ ابن منظور افریقیؒ (م ۷۱۱ھ) بدعت کی یوں تعریف کرتے ہیں۔" البِدْعَةُ: الحَدَث وَمَا ابْتُدِعَ مِنَ الدِّينِ بَعْدَ الإِكمال." (لسان العرب: ۸/ ۶) بدعت نئ چیز ہے اور دین کے مکمل ہونے کے بعد اس میں اپنی طرف سے کوئی چیز ایجاد کرنا ہے۔ یہ تعریف دراصل رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث سے ماخوذ ہے: "إِنَّ أَصْدَقَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللهِ وَأَحْسَنَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ." (سنن النسائی: ۳/ ۱۸۸، رقم: ۱۵۷۸، اسناد صحیح)

"بلاشبہ سب سے زیادہ سچی بات کلام اللہ ہے اور سب سے اچھی سیرت رسول اللہ ﷺ کی سیرت ہے اور سب سے بُرے امور دین میں نئے ایجاد کردہ امور ہیں اور ہر ایجاد کردہ چیز بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی جہنم کا ایندھن ہے۔"

(۳) تاج العروس: ۲۰/ ۳۰۹، ۳۰۹، القاموس المحیط: ۱/ ۷۰۲۔

= محدث جلیل حافظ ابن حجر عسقلانیؒ (م ۸۵۲ھ) صحیح بخاری کے "باب غلو فی الدین والبدع" کے ذیل میں "البدع" کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

"وَأَمَّا الْبِدَعُ فَهُوَ جَمْعُ بِدْعَةٍ وَهِيَ كُلُّ شَيْءٍ لَيْسَ لَهُ مِثَالٌ تَقَدَّمَ فَيَشْمَلُ لُغَةً مَا يُحْمَدُ وَيُذَمُّ وَيَخْتَصُّ فِي عُرْفِ أَهْلِ الشَّرْعِ بِمَا يُذَمُّ وَإِنْ وَرَدَتْ فِي الْمَحْمُودِ فَعَلَى مَعْنَاهَا اللُّغَوِيِّ." (فتح الباری: ۱۳/ ۲۷۸)

"بدع" بدعت کی جمع ہے اور اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کی مثال پہلے موجود نہ ہو۔ لغوی اعتبار سے اچھی اور بری دونوں چیزوں کو شامل ہے، لیکن شریعت کی اصطلاح میں اس کا اطلاق صرف مذموم چیز پر ہوتا ہے البتہ لغت میں اس کا اطلاق اچھی چیز پر بھی ہوتا ہے۔

(۴) کشف الاسرار للبخاری: ۳/ ۵۱، التلویح: ۲/ ۲۶، التحریر لابن ہمام: ۲/ ۲۳۹۔

بدعتی کی روایت کا حکم (۱):

بدعتی کی روایت کے متعلق فقہائے حنفیہ کے درج ذیل چار مذاہب ہیں:

پہلا مذہب یہ ہے کہ مبتدع راوی کی روایت کو بالکل قبول نہ کیا جائے، خواہ وہ اپنے اعتقادات کا داعی ہو یا نہ ہو، اس ارتکاب بدعت کی وجہ سے اس کی روایت پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، امام شمس الائمہ سرخسیؒ، امام بزدویؒ اور دیگر متاخرین احناف کی یہی رائے ہے (۲)۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اگر مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہے تو اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر مفضی الی الفسق ہے اور مبتدع اپنی بدعت کی طرف داعی بھی نہیں تو ایسے شخص کی روایت کو قبول کیا جائے گا۔ امام ابو الیسر بزدویؒ، علامہ ابن ساعاتیؒ، علامہ بابرتیؒ اور قاسم بن قطلوبغاؒ کی یہی رائے ہے (۳)۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ اگر مبتدع ایسے نظریات کا حامل ہو جس کی بنیاد پر اس کی تکفیر کی جاسکے، جیسے روافض اور مجسمہ وغیرہ تو ان کی روایات کو اس وقت قبول کیا جائے گا جب تک وہ دینی امور میں جھوٹ نہ بولیں اور اگر مبتدع ایسے نظریات کا حامل ہو جس کی وجہ سے اس کی تکفیر نہ کی جاسکے تو اس کی روایات کو قبول کیا جائے گا۔ امام ابن ہمامؒ اور علامہ محب اللہ بہاریؒ کا یہی مذہب ہے (۴)۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ اگر مبتدع کی بدعت مکفرہ ہے اور اس کی وجہ سے کسی امر متواتر کا انکار لازم آرہا ہے تو ایسی صورت میں بھی اس کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر مبتدع کی بدعت مفسقہ ہے اور وہ داعی بھی نہیں ہے تو اس کی روایت کو قبول کیا جائے گا اور بدعت کا داعی ہے تو اس صورت میں اس کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ رائے متاخرین محدثین حافظ ابن حجرؒ، علامہ ابن دقیق العیدؒ اور متاخرین فقہائے احناف علامہ امیر حاجؒ، امیر بادشاہؒ، ملا علی قاریؒ، علامہ عبد العزیز فرہارویؒ، مولانا محمد اکرم سندھیؒ، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اور شیخ عبد الفتاح ابو غدہؒ کی ہے اور یہی مذہب راجح ہے (۵)۔

۴۔ ضبط:

---

(۱) مبتدع کی روایت کے متعلق محدثین نے جو بحث کی ہے اس کی تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری تحقیق و تعلیق کیساتھ: تیسیر مصطلح الحدیث۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/۳۷۳-۳۷۴، کنز الاصول: ۱۷۹، کشف الاسرار للنسفی: ۲/۴۶، التوضیح: ۲/۲۰۔

(۳) کشف الاسرار: ۳/۵۲، التقریر: ۴/۳۰۰-۳۰۳، القول المبتکر: ۹۹، دراسات فی اصول الحدیث: ۱۶۷-۱۶۹۔

(۴) دیکھئے: التحریر: ۳۳۱، مسلم الثبوت: ۲/۱۰۴-۱۰۵۔

(۵) دیکھئے: نزہۃ النظر: ۱۰۰-۱۰۱، الاقتراح فی بیان الاصطلاح: ۲۹۲، التقریر والتحبیر: ۲/۲۳۹، شرح شرح النخبۃ: ۵۲۴، امعان النظر: ۱۷۸-۱۸۲، کوثر النبی: ۹۸، قواعد فی علوم الحدیث: ۲۳۰، ہامش الرفع والتکمیل: ۱۴۴-۱۴۶، دراسات فی اصول الحدیث: ۱۷۰-۱۷۱۔

راوی ضابط ہو، اس لیے کہ بغیر محفوظ کیے خبر میں سچائی نہیں ہو سکتی۔ ضبط کا مفہوم یہ ہے کہ راوی نے حدیث کو سنا، بہت اچھی طرح سمجھا اور ایسے طریقہ سے ذہن میں محفوظ رکھا ہو جس میں شک وشبہ کا کوئی مجال نہ ہو۔ نیز یہ کہ وقت سماع سے لے کر روایت کرنے تک اس میں کوئی فرق نہ آیا ہو۔ یعنی ضبط میں دو چیزیں ملحوظ رکھی جاتی ہیں: ایک قوتِ حافظہ اور دوسری غور وفکر اور دقتِ نظر[1]۔

پھر ضبط کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ ضبط ظاہر (ب)۔ ضبط باطن

(الف)۔ ضبط ظاہر کا مفہوم:

ضبط ظاہر کا مفہوم یہ ہے کہ لغوی اعتبار سے متن کی عبارت کو محفوظ رکھنا۔

(ب)۔ ضبط باطن کا مفہوم:

ضبط باطن کا مفہوم یہ ہے کہ عبارتِ متن کیساتھ فقہی اور شرعی معنی کو محفوظ رکھنا۔

جمہور فقہائے احناف نے راوی کے لیے ضبطِ ظاہر کو کافی قرار دیا ہے، ضبطِ ظاہری میں متن کو لغوی اعتبار سے محفوظ کیا جاتا ہے اور باطنی ضبط میں لغوی معنی کو محفوظ کرنے کے کیساتھ فقہی وشرعی مفہوم کو بھی محفوظ کیا جاتا ہے، بعض فقہاء کی رائے میں راوی میں فہم صحیح اور ضبط کامل کا ہونا ضروری ہے گویا کہ راوی میں اتنی استعداد وصلاحیت ہونی چاہیے کہ جو چیز سنے اس کو اچھے انداز سے سمجھے اور پھر کو یاد رکھے اگرچہ سماع اور روایت کے درمیان طویل زمانہ گزر جائے[2]۔

۲۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: احناف قبولیت روایت کے باب میں ضبط کا اعتبار کرنے کے سبب مغفل اور متساہل راوی کی روایت

---

(۱) فقہائے احناف نے ضبط کو ضبط ظاہر اور ضبطِ باطن میں تقسیم کیا ہے، امام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) فرماتے ہیں۔ "وهو نوعان: ضبط المتن بصيغته ومعناه لغةً. والثاني: أن ينضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعة، وهذا أكملهما، والمطلق من الضبط يتناول الكامل." (کنز الاصول: ۱۶۵-۱۶۶). "ضبط دو طرح کا ہے، پہلی قسم یہ ہے کہ لغوی اعتبار سے متن کی عبارت کو محفوظ کرنا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ عبارتِ متن کیساتھ فقہی وشرعی معنی کو محفوظ کرنا ہے۔ یہ دوسری صورت کمال درجہ کی ہے، باقی مطلق ضبط بھی کامل میں شمار ہوتا ہے۔"

(۲) امام ابوزید دبوسیؒ (م ۴۳۰ھ) کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قبولیت روایت کے باب میں ضبط ظاہر وضبط باطن دونوں کا اعتبار کیا جائے گا[2]۔ لیکن راوی کے لیے ضبط ظاہر اور ضبط باطن دونوں شرطوں کو لازمی قرار دینا انتہائی مشکل معاملہ ہے، اس لیے کہ ہر راوی میں دوسری صفت "ضبط باطن" کا پایا جانا مشکل ہے جس کے نتیجہ میں ناقلین کی تعداد خاصی کم ہو کر رہ جائے گی، البتہ یہ بات زیادہ قرین قیاس ہے کہ جس راوی میں صفت فقہاہت پائی جائے اسے ترجیح کے باب میں رکھا جائے گا، لیکن قبول روایت کے باب میں ظاہری ضبط ہی کافی ہے۔ دیکھئے: اصول السرخسی: ۱/۳۴۸، کشف الاسرار للنسفی: ۲/۳۳، غایۃ التحقیق شرح الحسامی: ۱۵۹.

کو رد کرتے ہیں، البتہ انہوں نے مغفل، متساہل اور مجازف کے بارے میں یہ تصریح کی ہے کہ اگر میں غفلت کم درجہ کی پائی جائے اور اکثر احوال تیقظ رہتا ہے تو ایسی غفلت کا کوئی اعتبار نہیں ہے، کیونکہ اتنی غفلت کا پایا جانا انسانی فطرت کا تقاضا ہے، البتہ اگر فحش غفلت موجود ہو اور جس کے نتیجہ میں اکثر اوقات قوتِ ضبط پر غفلت کے اثرات نمایاں رہتے ہیں تو پھر ایسی صورت میں ان کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا[1]۔

قاعدہ نمبر ۲: احناف کے ہاں قبول روایت کے لیے عدالت شرط لازمی ہے، فسق، کذب اور خواہش نفسانی کی پیروی کرنے والے ناقل کی روایت کو مسترد کیا ہے، راوی کا صدق وامانت کی کسوٹی پر اترنا لازمی قرار دیا گیا ہے[2]۔

قاعدہ نمبر ۳: فقہائے احناف نے تحمل روایت کو فہم و تمیز وابستہ کیا ہے، ان کے ہاں تحمل روایت کے لیے کوئی عمر مقرر نہیں ہے، اگر سماع اور تحمل کی صلاحیت ہو اور پانچ سال سے کم عمر ہے تو سماع اور تحمل درست ہے اور اگر فہم روایت اور تحمل روایت کی صلاحیت نہیں، اگرچہ اس کی عمر پچاس سال سے زائد ہو تو بھی سماع درست نہیں ہو گا[3]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ اصول روایت کو تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ب)۔ عدالت کی تعریف بمع اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ کیا بدعتی کی روایت قابل قبول ہے؟ وضاحت کریں۔

(د)۔ ضبط کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(ھ)۔ قبولیت روایت کے لیے ضبطِ ظاہر کافی ہے یا ضبط کا ہونا بھی ضروری ہے؟

(و)۔ تحمل روایت کے لیے احناف کے ہاں کیا شرائط ہیں؟

(ز)۔ کیا مغفل، متساہل اور مجازف راوی کی روایت قبول کی جائے گی؟

---

(۱) دیکھئے: کنز الاصول:۱۶۶، اصول السرخسی:۱/۳۴۷، کشف الاسرار للبخاری:۳/۵۰، التقریر والتحبیر لابن امیر حاج:۲/۲۴۷۔

(۲) کنز الاصول:۱۶۶۔

(۳) میزان الاصول:۴۳۲، کشف الاسرار للبخاری:۲/۳۵۷، فتح الغفار:۲/۸۲، التحریر لابن ہمام:۳۱۲، التقریر:۲/۲۳۹۔

فصل پنجم: اخبار آحاد کی قبولیت کے درایتی اصول

فقہائے احناف نے اخبار آحاد کی صحت کو معلوم کرنے کے لیے اصول روایت کیساتھ درایتی اصول بھی قائم کیے ہیں کہ اخبار آحاد کو ان درایتی اصول پر بھی پرکھا جائے گا، جن کو وہ انقطاع باطن کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں[۱]۔ وہ درایتی اصول حسب ذیل ہیں:

۱۔ نص قرآنی کے خلاف نہ ہو۔ ۲۔ حدیث متواترہ و مشہورہ کے خلاف نہ ہو۔ ۳۔ عموم بلوی اور تعامل کے خلاف نہ ہو۔ ۴۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سے استدلال نہ کیا ہو۔ ۵۔ اجماع کے خلاف نہ ہو۔ ٦۔ عقل سلیم کے خلاف نہ ہو۔

۱۔ نص قرآنی کے خلاف نہ ہو:

اخبار آحاد کی قبولیت کے لیے ایک اہم شرط یہ ہے کہ وہ نص قرآنی کے خلاف نہ ہو[۲]، ایسی صورت میں خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا، جیسے "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ." خبر واحد ہے جس سے معلوم ہوا کہ مسِ ذکر ناقضِ وضو ہے، یہ روایت اس آیت کے خلاف ہے۔ "فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا." (التوبة:۱۰۸) یہ آیت استنجاء بالماء کے بارے میں نازل ہوئی ہے جس میں اہل قبا کی تعریف کی گئی ہے اور استنجاء بالماء بغیر مسِ ذکر کے نہیں ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ مسِ ذکر ناقضِ وضو نہیں ہے، ورنہ تعریف نہ کی جاتی۔ لہذا یہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف ہے اس لیے اسے ترک کر دیا جائے گا[۳]۔

۲۔ حدیث متواترہ و مشہور کے خلاف نہ ہو:

خبر واحد متواتر اور مشہور حدیث کے خلاف ہو۔ ورنہ فقہائے حنفیہ کے نزدیک قابل عمل نہیں ہوگی، اس صورت میں حدیث متواتر اور مشہور پر عمل کیا جائے گا[۴]، جیسے حدیث مشہور ہے۔ "الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنْ

---

[۱] یہ اصول عام محدثین کے ہاں نہیں پائے جاتے، ان اصول کو امام ابو بکر جصاصؒ نے "الفصول فی الاصول"، فخر الاسلام بزدویؒ نے "کنز الاصول الی معرفۃ الاصول"، امام سرخسیؒ نے "اصول السرخسی" اور دیگر متاخرین حنفی اصولیین نے اپنی تصانیف میں بسط و تفصیل سے بیان کیا ہے۔

[۲] اس اصول کی وضاحت امام ابو بکر جصاصؒ، فخر الاسلام بزدویؒ اور امام سرخسیؒ نے کی ہے۔ دیکھئے: الفصول فی الاصول: ۱/ ۱۵٦، احکام القرآن للجصاص: ۳/ ۲۹، ۲۸، کنز الاصول: ۳/ ۱۷، اصول السرخسی: ۱/ ۳٦۴۔

[۳] اس کی دوسری مثال یہ حدیث ہے: "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ." یہ خبر واحد ہے اور یہ "فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ." (المزمل:۲۰) کے عموم کے خلاف ہے، آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ جو آسان ہو وہ پڑھیں اور خبر واحد سے معلوم ہو رہا ہے کہ فاتحہ پڑھنا لازم ہے، خبر واحد سے کتاب اللہ کے عموم میں تخصیص لازم آرہی ہے جو جائز نہیں، لہذا خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا۔

[۴] اس اصول کی وضاحت امام ابو بکر جصاصؒ نے کی ہے۔ دیکھئے: الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۱۳۔

ادَّعَى، وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ.‘‘[۱] لیکن اس کے خلاف خبر واحد میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شاہد اور یمین سے فیصلہ سے فرمایا، یہ خبر واحد حدیثِ مشہور کے خلاف ہے، اس لیے اس کو ترک کر دیا جائے گا۔

۳۔ عموم بلوی اور تعامل کے خلاف نہ ہو:

خبر واحد کسی ایسے مسئلے اور واقعہ کے متعلق نہ ہو جس میں عموم بلوی ہو، یعنی جس سے عوام و خواص سب کو سابقہ پڑتا ہو اور حالات کا تقاضا یہ ہو کہ وہ سب کے علم میں ہو[۲]، جیسے نماز میں سورۃ فاتحہ کیساتھ بسم اللہ جہر سے پڑھنا خبر واحد سے ثابت ہے، حالانکہ نماز ایسی چیز ہے جس میں تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اشتغال تھا، اگر ایسی ہی بات تھی کم از کم حدیث مشہور ہونی چاہیے تھی، عام لوگوں کی حاجت کے باوجود اگر حدیث مشہور یا متواتر نہیں ہے خبر واحد ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ خبر کسی کا سہو یا منسوخ ہے۔ البتہ امام شافعیؒ اور عام اصولیین کہتے ہیں کہ اگر خبر واحد کی سند صحیح ہے تو اس پر عمل کیا جائے گا، اس لیے یہ حضرات نماز میں سورۃ فاتحہ کیساتھ تسمیہ بالجہر کے قائل ہیں۔

۴۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس سے استدلال نہ کیا ہو:

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے باہمی اختلافات میں اس خبر واحد سے استدلال نہ کیا ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں، ورنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس سے استدلال کرتے، لہذا اس خبر واحد کو چھوڑ دیا جائے گا[۳]، جیسے حدیث میں ہے۔ ’’الطلاق بالرجال‘‘[۴]۔ طلاق میں مردوں کا اعتبار ہے آزاد ہے تو تین کا مالک ہے اور غلام ہے تو دو کا مالک ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا، بعض نے یہی کہا جو اس حدیث میں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا موقف یہ تھا کہ عورت کا اعتبار ہے، اگر عورت آزاد ہے تو شوہر تین طلاق کا مالک ہو گا اور باندی ہے تو شوہر دو کا مالک ہو گا، جیسا کہ احناف کا مذہب ہے، باوجود اختلاف کے اس روایت سے کسی نے استدلال نہیں کیا، نہ فریقِ ثانی نے اور نہ ہی فریق ثانی نے، اگر یہ حدیث ثابت ہوتی تو ضرور فریقِ اول اس سے استدلال کرتا، لہذا اس روایت کو ترک کیا جائے گا[۵]۔

---

(۱) سنن الترمذی:۳/۶۲۶، رقم:۱۳۴۱۔

(۲) اس اصول کی وضاحت امام ابو بکر جصاصؒ، امام سرخسیؒ اور علامہ لامشی ماتریدیؒ نے کی ہے۔ الفصول فی الاصول:۳/۱۷۷، اصول السرخسی:۱/۳۶۸، اصول الفقہ:۱۴۶۔

(۳) دیکھئے: کنز الاصول:۱۷۷، تقویم الادلۃ:۱۹۹، کشف الاسرار:۳/۳۸، اصول السرخسی:۱/۳۶۹، التوضیح:۲/۲۴۔

(۴) السنن الکبری للبیہقی:۷/۳۷۰، کنز العمال: رقم:۲۷۹۳۰۔

(۵) فواتح الرحموت:۲/۱۲۸، ۱۲۶۔

۵۔ اجماع کے خلاف نہ ہو:

فقہائے احناف کے نزدیک صحتِ روایت کے پرکھنے میں اجماع کو بنیادی حیثیت حاصل ہے[۱]، خبر واحد کو اجماع کے معارض ہونے کی صورت میں رد کیا جائے گا اور نہ ہی اجماع کو خبر واحد کی بنا پر رد کیا جائے گا۔[۲]

۶۔ عقل سلیم کے خلاف نہ ہو:

فقہائے حنفیہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر روایت عقل سلیم کے خلاف ہے تو اسے رد کر دیا جائے گا، کیونکہ شریعت ممکناتِ عقلیہ کو بیان کرتی ہے محالات کو نہیں، اس لیے عقل صحیح اور غلط کے درمیان فرق کرنے میں حجت و دلیل ہے[۳]۔ جیسے ام المؤمنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہ نے بریرہ نامی باندی کو خرید کر آزاد کرنے کا ارادہ کیا تو بریرہ کے مالک نے کہا کہ اس شرط پر اسے بیچتے ہیں کہ آزاد کرنے کے بعد اس کی ولاء ہمیں ملے گی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کو بتایا، آپ نے فرمایا: اگر وہ یہ شرط لگائیں بھی تو ہمیں کوئی نقصان نہیں، تم بریرہ کو خرید کر آزاد کر دو، اس کی ولاء آزاد کرنے والے کو ملے گی۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے بیع میں ناجائز شرط لگائے جانے کے باوجود اس کو درست قرار دیا۔ امام محمدؒ نے اس روایت کو عقل و قیاس کے خلاف ہونے کی بناء پر ہشام بن عروہ کا وہم قرار دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی باطل چیز کا حکم نہیں دیتے اور نہ ہی دھوکہ دہی[۴]۔

قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اگر راوی کا اپنی روایت کے خلاف قول و عمل پایا گیا تو پہلی روایت ناقابل عمل سمجھی جائے گی، البتہ

---

(۱) اس اصول کا ذکر امام ابو بکر جصاصؒ، خطیب بغدادیؒ، امام غزالیؒ اور قاضی ابو یعلی وغیرہ نے کیا ہے۔ دیکھئے: الفصول فی الاصول: ۱/ ۸۵، الکفایہ: ۱۷، المستصفی: ۱/ ۹۱، البحر المحیط: ۳/ ۳۹۸۔

(۲) جیسے حسن بصریؒ نے سیدنا سلمہ بن محبق رضی اللہ عنہ کی سند سے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ایسے شخص کے بارے میں نقل کیا ہے جس نے اپنی لونڈی سے مباشرت کی تو فرمایا: ''إِنْ كَانَتْ طَاوَعَتْهُ، فَهِيَ لَهُ، وَعَلَيْهِ مِثْلُهَا لَهَا، وَإِنْ كَانَ اسْتَكْرَهَهَا، فَهِيَ حُرَّةٌ، وَعَلَيْهِ مِثْلُهَا لَهَا.'' (مسند احمد: ۳۳/ ۲۵۲، رقم: ۲۰۰۶۰)۔

''اگر لونڈی کی رضامندی شامل تھی تو یہ لونڈی اس کے لیے ہے اور اس پر اپنی بیوی کے لیے اس کے مثل دوسری لونڈی لازم ہے اور اگر اس شخص نے لونڈی کو مباشرت پر مجبور کیا تو اب یہ آزاد ہے اور اس پر اس کی اپنی بیوی کے لیے اس کے مثل دوسری لونڈی لازم ہے۔''

یہ روایت اہل علم کے اجماع کے خلاف ہے، اس لیے اجماع پر عمل ہو گا اور اس روایت کو چھوڑ دیا جائے گا، امام ابو بکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ تمام اہل علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ روایت ناقابل قبول ہے اور اس پر کسی فقیہ کا عمل نہیں۔ الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۱۷۔

(۳) اس اصول کی تصریح امام ابو بکر جصاصؒ، امام فخر الدین رازیؒ، علامہ لامشی ماتریدیؒ اور دیگر حضرات نے کی ہے۔ دیکھئے: الفصول فی الاصول: ۳/ ۱۲۱، اصول الفقہ: ۱۴۶، المحصول فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۹۰۔

(۴) دیکھئے: الاصل: ۶/ ۳۸۰۔

اگر پہلی روایت پر عمل کرنے میں کوئی توجیہ و تاویل کی جاسکے تو کی جائے گی، بصورت دیگر روایت کو منسوخ تسلیم کیا جائے گا، جیسے نکاح کے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعا روایت ہے کہ جو عورت ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے اس کا نکاح باطل ہے۔ بعض فقہاء کا اس روایت پر عمل ہے، تاہم فقہائے احناف نے اس روایت کو قبول نہیں، اس لیے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اپنی روایت کے خلاف ان کا اپنا عمل موجود ہے کہ انہوں نے حفصہ بنت عبد الرحمن کا منذر بن زبیر سے نکاح کرایا تھا[1]۔

قاعدہ نمبر ۲: حنفی اصولیین کا یہ نظریہ ہے کہ اگر ایک روایت کے خلاف اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمل منقول ہو تو اس صورت میں روایت کو چھوڑ دیا جائے گا، اس بات کی تصریح امام عیسی بن ابانؒ، امام ابو بکر جصاصؒ اور امام سرخسیؒ نے کی ہے۔ جیسے سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ غیر شادی شدہ زانی کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی ہے۔ فقہائے احناف کہتے ہیں کہ جلاوطنی سزا میں داخل نہیں ہے، کیونکہ اس کے خلاف سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی روایت منقول ہے کہ انہیں جلاوطن کرنا فتنہ ہے[2]۔

قاعدہ نمبر ۳: فقہائے احناف کے ہاں جس طرح صحت روایت کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایت نص قرآنی کے خلاف نہ ہو، اسی طرح امام مالکؒ کے ہاں بھی روایت سے اخذ واستفادہ کی پہلی شرط یہی ہے کہ وہ روایت ظاہر قرآن کے مخالف و معارض نہ ہو، یہی وجہ ہے کہ آپؒ کے نزدیک بعض ایسی روایات کو محض اس بنیاد پر ترک کر دیا گیا ہے کہ وہ نص قرآنی کے خلاف تھیں[3]۔

قاعدہ نمبر ۴: فقہائے حنفیہ کے نزدیک صحت روایت کے لیے ضروری ہے کہ وہ روایت قواعد عامہ اور اصول شرعیہ کے خلاف نہ ہو، اسی طرح ائمہ مالکیہ کے ہاں بھی روایت کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ قواعد عامہ کے خلاف نہ ہو[4]۔

قاعدہ نمبر ۵: فقہائے احناف کی طرح مالکیہ کے نزدیک ایسی روایت مستدل نہیں بن سکتی جو عقل سلیم اور قیاس صحیح کے معارض و مخالف ہو۔ اس کی تصریح علامہ شاطبیؒ اور علامہ ابن رشد الجدؒ وغیرہ حضرات نے کی ہے[5]۔

---

(۱) شرح معانی الآثار: ۳/ ۱۶۵۔

(۲) مصنف عبد الرزاق: ۲/ ۵۵۲، الفصول فی الاصول: ۲/ ۷۱، اصول السرخسی: ۲/ ۸۔

(۳) الموافقات فی اصول الشریعہ: ۳/ ۱۹۸، ۱۹۹۔

(۴) بدایۃ المجتہد: ۱/ ۴۵۴۔

(۵) الموافقات: ۳/ ۱۹۵-۱۹۶، البیان والتحصیل: ۱۷/ ۳۱۷۔

تمرین:

(الف)۔ اصولِ درایت بسط و تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ب)۔ اگر راوی کا اپنی روایت کے خلاف قول و عمل پایا گیا تو اس کی روایت قبول ہو گی یا نہیں؟

(ج)۔ اگر ایک روایت کے خلاف اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا عمل منقول ہو تو اس صورت میں روایت کو چھوڑ دیا جائے گا یا اس پر عمل ہو گا، وضاحت کریں۔

(د)۔ اصول درایت صرف احناف کے ہاں ہیں یا دیگر ائمہ کرام بھی اس کا تصور ہے؟

فصلِ ششم: اقسامِ رواۃ

ا۔ تمہید:

راویوں کی دو قسمیں ہیں: معروف اور مجہول، کیونکہ خبر واحد کے راوی شہرت کو نہیں پہنچتے، اس لیے ان کا حال معلوم ہونا ضروری ہے کہ وہ مشہور ہیں یا مجہول ہیں، اگر راوی مشہور ہے تو معروف الفقہ والاجتہاد ہے یا غیر معروف الفقہ والاجتہاد ہے؟

مجہول اس راوی کو کہتے ہیں جو طلب علم میں معروف نہ ہو اور نہ علماء اس کو جانتے ہوں، اس کی روایت کو سوائے ایک راوی کے دوسرے راوی نے نہ سنا ہو، ایسے راوی کی جہالت کو دور کرنے کے لیے کم از کم دو راوی چاہییں جو اسی روایت کو بیان کریں۔ جس راوی کی عدالت اور فسق دونوں نامعلوم ہوں اس کو مستورالحال کہتے ہیں، صحابی بھی مجہول ہو سکتا ہے، لیکن صحابی کا مجہول ہونا مضر نہیں، کیونکہ وہ سب عادل ہیں، ان کی عدالت پر شبہ نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ قرآن وسنت میں ان کی توثیق وتعدیل موجود ہے اور ان کی فضیلت عقلی و نقلی شواہد سے ثابت ہے۔

۲۔ معروف رواۃ کی اقسام وانواع:

معروف راوۃ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ معروف بالفقہ والاجتہاد (ب)۔ غیر معروف بالفقہ والاجتہاد

(الف)۔ معروف بالفقہ والاجتہاد:

معروف الفقہ والاجتہاد وہ رواۃ ہیں جو فقہ اور اجتہاد میں مشہور ہیں، جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ عنہم، سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ، سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ، سیدنا ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ، سیدنا ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا۔ یہ سب فقہ اور اجتہاد میں معروف ہیں، صحابہ میں مجتہد اور فقیہ کی تعداد بیس سے متجاوز ہے[1]، جب ان حضرات کی روایات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح سند سے ثابت ہوں تو ان پر عمل کیا جائے گا اور ان کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، قیاس کی دو صورتیں ہیں یا تو صحیح حدیث کا مخالف ہو گا، یا موافق، اگر مخالف ہو تو اس کو

---

(۱) عبد اللہ نامی ان تینوں صحابہ کو عبادلہ کہتے ہیں، بعض حضرات نے سیدنا عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ اور سیدنا عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ کو بھی ان میں داخل کیا ہے، سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما میں کوئی اختلاف نہیں۔

چھوڑ دیا جائے گا اور اگر موافق ہو تو عمل حدیث پر ہو گا اور قیاس اس کا مؤید ہو گا[۱]۔

یہی وجہ ہے کہ احناف نے متعدد مسائل میں خبر واحد پر عمل کیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے، مثلاً ایک روایت میں ہے کہ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، حالانکہ یہ قیاس کے خلاف ہے، کیونکہ وضو نجاست کے خارج ہونے سے ٹوٹتا ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قہقہے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ احناف کی دلیل یہ ہے کہ اس حدیث کو روایت کرنے والوں میں سے ایک سیدنا ابو موسی اشعری بھی ہیں جو معروف الفقہ والاجتہاد راوی ہے، حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے اور آپ کے پیچھے صحابہ آپ کی اقتداء کر رہے تھے کہ دورانِ نماز ایک اعرابی آئے جس کی نظر کمزور تھی وہ ایک گڑھے میں گر پڑے تو بعض حضرات جو نماز میں شامل تھے ان کو ہنسی آگئی اس پر رسول اللہ ﷺ نے نماز سے فارغ ہو کر فرمایا: "مَنْ ضَحِكَ مِنْكُمْ قَهْقَهَةً فَلْيُعِدْ الصَّلَاةَ وَالْوُضُوءَ جَمِيعًا."[۲] (جو شخص تم میں سے قہقہہ لگا کر ہنسا اس کو چاہیے کہ وہ وضو اور نماز دونوں کو لوٹائے)۔ اب ظاہر ہے کہ یہ حدیث قیاس کے خلاف ہے، لیکن احناف نے حدیث پر عمل کیا اور قیاس کو چھوڑا ہے۔

اسی طرح امام محمدؒ نے محاذات کے مسئلہ میں سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے[۳]۔ اسی طرح امام نے قئ سے وضو ٹوٹنے کے مسئلہ میں ام المؤمنین سیدہ عائشہ

---

(۱) امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ علت قیاس کا ثبوت ایسی نص سے ہو جو خبر واحد کے مقابلے میں اس حکم کو زیادہ واضح طور پر بتاتی ہو۔ اگر اس کو وجود فرع میں قطعی ہو تو قیاس کو راوی کی خبر پر ترجیح دی جائے گی۔ اگر اس کا وجود فرع میں ظنی ہو تو اس میں توقف ہے، اگر علت قیاس کسی راجح نص سے ثابت نہ ہو، بلکہ مجتہد نے اس کو نکالا ہو تو خبر قیاس پر مقدم ہو گی۔ ابو الحسین بصری کی رائے یہ ہے کہ علت اگر نص قطعی سے ثابت ہو تو قیاس کے خبر پر مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، اگر وہ ظنی طور پر ثابت ہو۔ یا وہ اصل ظنی سے مستنبط ہو تو خبر کے مقدم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اختلاف اس میں ہے کہ قیاس کی علت کو اصل قطعی سے مستنبط کیا جائے۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو پھر قیاس کو خبر پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ خبر واحد میں بہت سے شبہات کا امکان ہے، مثلاً: راوی بھول گیا ہو، یا غلطی کر گیا ہو، یا جھوٹا ہو۔ اور قیاس میں سوائے شبہہ خطا کے اور کوئی شبہہ نہیں، اس لیے قیاس پر عمل مقدم ہے۔ اسی وجہ سے ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی بھول کر روزے میں کھا پی لے تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ احناف کا مذہب یہ ہے کہ اگر خبر صحیح ہے اور قیاس کے مخالف نہیں ہو تو خبر کو ہر طرح قیاس پر ترجیح دی جائے گی، کیونکہ خبر اصل کے اعتبار سے یقینی ہے، اس میں شبہ طریق وصول کی وجہ سے آتا ہے اور قیاس باصلہ مشکوک ہے، کیونکہ جس علت پر قیاس کی بنیاد ہے اس کا یقینی ہونا اس وقت تک درست نہیں ہو سکتا جب تک نص یا اجماع سے ثابت نہ ہو۔ یہ اصول ہے کہ جس چیز کی اصل یقینی ہو وہ اس پر راجح ہو گی جس کی اصل مشکوک ہو، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ دستور تھا کہ جب انہیں حدیث پہنچتی تو وہ قیاس پر عمل چھوڑ دیتے۔ (جامع الاصول: ۲۱۵-۲۱۶)

(۲) دیکھئے: نصب الرایۃ للزیلعی: ۱/ ۴۷۔

(۳) سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ایسے راوی ہیں جو معروف الفقہ والاجتہاد ہیں، حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع وسجدہ والی نماز میں بالغہ مشتہاۃ عورت کے متعلق مردوں کو یہ حکم دیا: =

صدیقہ رضی اللہ عنہ سے روایت کردہ حدیث پر عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے[1]۔اسی طرح امام محمدؒ نے اس مسئلہ میں کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے یا سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے،اس میں سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث عمل کیا ہے اور قیاس کو ترک کر دیا ہے[2]۔

(ب)۔غیر معروف بالفقہ والاجتہاد:

غیر معروف الفقہ والاجتہاد وہ رواۃ ہیں جو فقاہت اور اجتہاد میں مشہور نہ ہوں،اگر ان کی روایت قیاس کے موافق ہے تو ان پر عمل کرنے میں کوئی شبہ نہیں اور اگر قیاس کے مخالف ہے تو اس صورت میں قیاس پر عمل کرنا بہتر ہو گا،اس لیے کہ راوی غیر فقیہ ہونے میں یہ احتمال ہے کہ اس نے رسول اللہ ﷺ کا مقصد نہ سمجھا ہو اور روایت بالمعنی کر دی ہو،جیسا کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں روایت بالمعنی کا رواج تھا۔نیز اگر غیر فقیہ

= "أَخِّرُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ." (نصب الرایۃ:۲/۳۶)

(نماز میں انہیں مؤخر کرو جیسا کہ اللہ نے ان کو تخلیق کے اعتبار سے مؤخر کیا ہے)۔

محاذات کی تفصیل یہ ہے کہ ایک ہی صف میں نماز کی نیت سے بالغ عورت اور مرد بغیر حائل کے ایک دوسرے کے پاس کھڑے ہوں،اس صورت میں مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی عورت کی نہیں۔قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے مرد کی نماز بھی فاسد نہ ہو،کیونکہ محاذات منافی صلوۃ عمل نہیں ہے جیسا کہ عورت کی نماز باوجود محاذات کے فاسد نہیں ہوتی،لیکن احناف کا مذہب یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی اور حدیث کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا،کیونکہ اس حدیث کے راوی معروف الفقہ والاجتہاد ہیں۔

(۱) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا معروف الفقہ والاجتہاد رواۃ میں سے ہیں،ان سے مرفوعاً روایت ہے:

"مَنْ قَاءَ، أَوْ رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ فَلْيَنْصَرِفْ وَلْيَتَوَضَّأْ وَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ." (نصب الرایۃ:۱/۳۸)

(نماز میں جس شخص کو قئی ہو جائے یا نکسیر چل پڑے تو اس کو چاہیے کہ وہ لوٹ جائے اور وضو کر کے آئے اور اپنی نماز ادا کرے جب تک گفتگو نہ کی ہو)۔

اس حدیث کا تقاضا ہے کہ قئی کرنے اور نکسیر بہہ جانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے حالانکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے، کیونکہ وضو تو خروج نجاست سے ٹوٹ جاتا ہے اور یہ نجاست نہیں،لیکن امام محمدؒ نے حدیث کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا،کیونکہ یہ ضابطہ ہے کہ اگر راوی معروف الفقہ والاجتہاد ہو تو اس کی روایت پر عمل کرنا قیاس کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قئی اور نکسیر ناقض وضو نہیں ہیں۔

(۲) سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے:

"لِكُلِّ سَهْوٍ سَجْدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ." (نصب الرایۃ:۲/۱۶۷)

(ہر سہو کے دو سجدے ہیں سلام کے بعد)۔

اس حدیث میں ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے کے بعد کیا جائے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ سہو سلام پھیرنے سے پہلے کیا جائے،کیونکہ سجدہ سہو اس نقصان کی تلافی ہے جو نماز میں واقع ہوا ہے اور جب نقصان نماز میں پیش آیا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کی تلافی کرنے والی چیز (سجدہ سہو) بھی نماز ہی کے اندر ہونا چاہیے!لہٰذا قیاس کی رُو سے سجدہ سہو سلام سے پہلے ہونا چاہیے نہ کہ سلام کے بعد۔لیکن قیاس کے مقابلہ میں حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے،کیونکہ حدیث ایسے راوی سے مروی ہے جو معروف الفقہ والاجتہاد ہے اور ضابطہ یہ بیان ہوا کہ معروف الفقہ والاجتہاد راوی کی روایت کردہ حدیث پر عمل قیاس کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔

راوی کی حدیث قیاس کے مخالف ہو اور اس وقت بھی حدیث پر ہی عمل کیا گیا تو قیاس کا دروازہ بالکل بند ہو جائے گا۔

یہ مسئلہ عام کتب اصول میں مذکور ہے، یہ امام عیسی بن ابانؒ اور بعض اصولیین کا نظریہ ہے، لیکن جمہور احناف کا مذہب یہ ہے کہ خبر واحد کو قیاس پر ترجیح دی جائے گی، امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اگر روایت ہوتی تو قیاس کے مطابق میں عمل نہ کرتا۔ متقدمین ائمہ احناف کی کتابوں میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، مثلاً احناف کے نزدیک نماز کی حالت میں قہقہہ لگانے سے نماز اور وضو دونوں کا اعادہ واجب ہے، حالانکہ قیاس وضو کے اعادہ کی نفی کرتا ہے، اس مسئلہ میں امام محمدؒ نے اپنے شیخ امام ابو حنیفہؒ سے خصوصی استفسار کیا کہ آپ قہقہہ میں نماز اور وضو کے اعادہ کا حکم کیوں کرتے ہیں؟ حالانکہ قہقہہ اور باتوں میں کوئی فرق نہیں! صرف نماز کا اعادہ کرنا چاہیے؟ امام ابو حنیفہؒ نے کہا:

"أجل وَلَكِنِّي أخذت فِي الضحك بالأثر الَّذِي جَاءَ عَن رَسُول الله ﷺ."[1]

"ہاں! لیکن میں قہقہہ میں ان روایت کو لیتا ہوں جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے۔"

امام ابو حنیفہؒ سے براہ راست استفادہ کرنے والے تلامذہ بالخصوص امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن حسن شیبانیؒ کی کتابوں میں اس کی بکثرت نظائر موجود ہیں، مشہور حنفی اصولیین امام کرخیؒ اور امام ابو بکر جصاصؒ کی رائے بھی یہی ہے[2]۔

احناف میں صرف امام عیسی بن ابانؒ نے کہا ہے کہ مصراۃ والی حدیث صرف سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ

---

(۱) الاصل، معروف بہ المبسوط للشیبانی: ۱/۱۷۰۔

(۲) امام عیسی بن ابانؒ نے خبر واحد اور قیاس کے معارضہ کی صورت میں راوی کے لیے معروف الفقہ والاجتہاد کی شرط لگائی ہے اور اکثر متاخرین نے ان کی پیروی کی ہے اور اپنی کتابوں میں یہی شرط لگاتے رہتے، حالانکہ خبر واحد قیاس پر بہر صورت مقدم ہے، بشرطیکہ وہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو۔ علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں۔

"واعلم أن ما ذكرنا من اشتراط فقه الراوي لتقديم خبره على القياس مذهب عيسى بن أبان واختاره القاضي الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه أكثر المتأخرين. فأما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا فليس فقه الراوي بشرط لتقديم خبره على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس قال أبو اليسر وإليه مال أكثر العلماء؛ لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم. والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدول." (کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۲-۳۸۳)

"یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ ہم نے جو یہ بات ذکر کی کہ روایت پر قیاس پر اس وقت مقدم ہو گا جب راوی فقیہ ہو یہ عیسی بن ابان کا مذہب ہے اور اس کو قاضی ابو زید نے اختیار کیا ہے اور اس اصول پر انہوں نے حدیث مصراۃ اور حدیث عرایا کی تخریج کی اور اکثر متاخرین نے بھی ان کی پیروی کی ہے اور جب کہ شیخ ابو الحسن کرخیؒ اور ان کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خبر واحد کی قیاس پر مقدم ہونے کے لیے راوی کا فقیہ ہونا شرط نہیں، بلکہ ہر ایک عادل اور ضابط راوی کی روایت کو قبول کیا جائے گا، بشرطیکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے خلاف نہ ہو، علامہ ابو الیسرؒ کہتے ہیں کہ اکثر علماء کا رجحان یہی ہے، اس لیے کہ راوی کی=

سے مروی ہے اور سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقیہ ہیں، اس لیے ان کی یہ روایت قیاس کے خلاف ہونے کی وجہ سے متروک ہے۔ یہ نظریہ جمہور احناف کا نہیں، صرف عیسی بن ابانؒ کا ہے، بلکہ جمہور احناف کے نزدیک خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اگر روایت ہوتی تو قیاس کے مطابق میں عمل نہ کرتا۔ روزہ کی حالت میں بھول کر کھاپی لینا خلاف القیاس ہونے کے باوجود احناف سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کرتے ہیں[1]۔

۲۔ تمرین:

(الف)۔ رواۃ کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ معروف بالفقہ والاجتہاد اور غیر معروف بالفقہ والاجتہاد کی وضاحت کریں۔

(ج)۔ اگر غیر معروف الفقہ والاجتہاد راوی کی روایت کے مقابلے میں قیاس آئے تو ترجیح کس کو ہوگی؟ اس مسئلہ میں جمہور احناف اور امام عیسی بن ابانؒ کا کیا موقف ہے؟

=عدالت اور ضبط ثابت ہو جانے کے بعد تغییر محض وہم ہے، کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے جس طرح سنا ہے اسی طرح روایت کیا ہوگا اور اگر الفاظ بدلائے بھی ہوں تو مفہوم وہی ہوگا۔ صحابہ کرام اور عادل رواۃ کے متعلق ہمارا یقین یہی ہے۔"

یہی بات علامہ نسفیؒ نے شرح منار میں بھی کہی ہے کہ راوی کا معروف الفقہ والاجتہاد ہونے کہ یہ تفریق امام عیسی بن ابانؒ کا مذہب ہے اور پھر بعض متاخرین نے ان کی پیروی کی ہے۔ دیکھئے: کشف الاسرار شرح المنار: ۲/ ۲۳۔

بعض حضرات امام عیسی بن ابانؒ کی نظریہ کی وجہ سے احناف پر طعن و تشنیع کرتے ہیں اور انہیں مورد الزام ٹھہراتے ہیں، حالانکہ احناف نے خود اس نظریہ کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت صرف سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نہیں ہے بلکہ سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہما، سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ اور سیدنا انس رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے اور یہ بات بھی غلط ہے کہ سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ غیر فقیہ تھے، علامہ ابن ہمام مصریؒ فرماتے ہیں کہ سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فقیہ تھے۔ حافظ ابن قیمؒ نے سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ اور سیدنا انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو فتوی دینے والے صحابہ کرام میں شمار کیا ہے۔ صحیح بخاری میں ہے کہ سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مدینہ کے قاضی تھے۔ دیکھئے: فتح القدیر: ۲/ ۱۴۱، صحیح بخاری: ۱/ ۳۲۳، اعلام الموقعین: ۱/ ۱۰، مقدمہ ہدایہ آخرین: ۸، قمر الاقمار حاشیہ نور الانوار: ۱۸۳، المولوی علی الحسامی: ۳۸۵، خزائن السنن: ۲/ ۱۰۷۔

امام العصر علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ سیدنا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو غیر فقیہ کہنا اور پھر یہ کہنا کہ غیر فقیہ کی روایت کا اعتبار نہیں، یہ ایسی بات ہے کہ اس کو کتابوں سے نکال دینا چاہیے۔ دیکھئے: العرف الشذی: ۳۹۴۔

[1] النامی علی الحسامی: ۱۴۹، المولوی علی الحسامی: ۳۸۴۔

فصلِ ہفتم: مجہول (مستور) کا بیان

۱۔ مجہول (مستور) کی تعریف:

مجہول وہ راوی ہے کہ ایک دو حدیثوں کے علاوہ اس سے کوئی حدیث مروی نہ ہو[1]، جیسے وَابِصَہ بن مَعْبَدْ رضی اللہ عنہ اور سَلَمہ بن مُحَبَّق رضی اللہ عنہ وغیرہ۔

۲۔ مجہول راوی کی اقسام[2]:

---

(۱) فقہائے حنفیہ نے مجہول کے اطلاق اور اس کے احکام کو محدثین کرامؒ سے مختلف بیان کیا ہے، محدثین کہتے ہیں کہ مجہول الحال یا مستور الحال وہ راوی ہے، جس سے دو یا دو سے زیادہ افراد نے روایت کی ہو، لیکن وہ خود ثقہ نہ ہو۔ جمہور محدثین کرامؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ مجہول الحال راوی کی روایت مردود اور نا قابل قبول ہوگی۔ اور فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک مجہول اس راوی کو کہتے ہیں جس سے ایک یا دو روایات منقول ہوں۔ محدثین کے برخلاف فقہائے حنفیہ کے نزدیک مجہول العین راوی کی روایت معتبر ہے۔ اسی اختلاف کی بناء پر ان دونوں اہل علم کے درمیان مجہول العین راوی کے اطلاق واحکام میں نمایاں فرق ہے، مثلاً:

۱۔ فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک راوی کی جہالت اس سے قلتِ روایت کی بنا پر ہے اور محدثین کرامؒ کے ہاں راوی کی جہالت اس سے ناقلین کی تعداد کم ہونے کی بناء پر ہے۔

۲۔ فقہائے حنفیہؒ کے ہاں مجہول العین راوی کی روایت مطلقاً مقبول ہے اور جب کہ محدثین کرامؒ کے نزدیک ایسے راوی کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔ شاید اسی وجہ سے فقہائے حنفیہؒ کے متعلق یہ کہا گیا ہے۔ ’’إِنَّهُمْ لَمْ يَفْصِلُوا بَيْنَ مَنْ رَوَى عَنْهُ وَاحِدٌ وَبَيْنَ مَنْ رَوَى عَنْهُ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ، بَلْ قَبِلُوا رِوَايَةَ الْمَجْهُولِ عَلَى الْإِطْلَاقِ.‘‘ (فتح المغیث:۲/۴۷-۴۸)۔ ’’ان حضرات نے اس میں فرق نہیں کیا کہ اس سے ایک راوی یا ایک سے زیادہ راویوں نے روایت کیا ہے، بلکہ انہوں نے مطلقاً مجہول کی روایت کو قبول کیا ہے۔‘‘

حقیقت یہ ہے کہ فقہائے احنافؒ کے نزدیک قبول روایت کے لیے راوی کا مسلمان ہونا اس کی عدالت کو بیان کرتا ہے جب تک کوئی ظاہری فسق وفجور موجود نہ ہو۔ علامہ نسفیؒ نے مجہول العین راوی سے روایت کرنے کے متعلق تصریح کی ہے۔ ’’إن روى عنه السلف واختلفوا فيه، أوسكتوا عن الطعن فيه، صاركالمعروف، وان لم يظهر من السلف إلا الرد كان مستنكرة فلا يقبل ، وإن لم يظهرفى السلف فلم يقابل برد ولاقبول يجوزالعمل به ولا يجب.‘‘ (المنار مع الشرح لابن ملک:۶۲۷)۔ ’’اگر سلف نے اس سے روایت کی ہے یا اس کے بارے میں اختلاف کیا ہے، یا اس پر طعن کرنے کے بارے میں خاموش ہیں تو یہ معروف کی طرح ہے، اگر سلف کی طرف سے تردید پائی گئی تو پھر مستنکر ہے اس کی روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر سلف کے ہاں ظاہر نہیں ہوا اور اس پر رد اور قبول کا موازنہ نہیں ہو تو اس پر عمل کرنا جائز ہے اور لازم نہیں ہے۔‘‘

مجہول العین کی روایت کے رد وقبول سے متعلق فقہائے احنافؒ کا نقطہ نظر علامہ عبد العزیز علاء الدین بخاریؒ (م ۷۳۰ھ) نے یوں بیان کیا ہے۔

’’وعندنا خبر المجهول من القرون الثلاثة مقبول؛ لأن العدالة كانت أصلا في ذلك الزمان بخبر رسول الله – عليه السلام – «خير الناس قرني الذي بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»...فأما في زماننا فخبر مثل هذا المجهول لا يقبل، ولا يصح العمل به ما لم يتأيد بقبول العدول لغلبة الفسق على أهل هذا الزمان.‘‘ (کشف الاسرار:۲/۳۸۸،۳۸۶)

’’ہمارے فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک قرون ثلاثہ کے مجہول کی خبر معتبر ہے، کیونکہ اس زمانہ میں رسول اللہ ﷺ کی اس خبر کے مطابق عدالت موجود تھی کہ بہترین زمانہ میرا ہے، جس میں مجھے بھیجا گیا، پھر ان لوگوں کا جو ان کے بعد کے ہیں اور پھر ان لوگوں کا جو ان کے بعد کے ہیں۔ باقی ہمارے زمانہ میں ایسے مجہول راوی کو روایت کو قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس پر عمل کرنا درست ہوگا جب تک کہ عادل لوگوں کے قبول کرنے کی تائید حاصل نہ ہو جائے، اس لیے کہ اس میں فسق کا غلبہ ہے۔‘‘

مذکورہ عبارات کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہائے احنافؒ کے نزدیک قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر کے بعد کی خبر مجہول غیر معتبر ہے اور جب کہ قرون ثلاثہ کی خبر مجہول ان کے نزدیک حجت ہے اور یہ مطلق نہیں، بلکہ اس کی قبولیت کے لیے درج ذیل پانچ شرائط ہیں: =

مجہول راوی کی پانچ قسمیں ہیں:

پہلی قسم: یہ ہے کہ اس مجہول راوی سے سلف یعنی ان حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کی ہو، جو معروف الفقہ والاجتہاد ہوں، اور اس کی حدیث کی صحت کی شہادت دی ہو۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی روایت جب سلف کو پہنچی تو انہوں نے اس پر طعن نہ کیا ہو بلکہ سکوت کیا ہو، ان دونوں قسموں میں مجہول راوی کی روایت اس راوی کی روایت کی طرح قبول کی جائے گی جو عدالت، ضبط اور فقہ میں معروف ہے اور اس کو قیاس پر مقدم کیا جائے گا۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی حدیث میں سلف (صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) نے اختلاف کیا ہو، بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبول کیا ہو اور بعض نے اس کی حدیث کو رد کر دیا ہو، اس کے باوجود ائمہ ثقات نے اس کی حدیث کو نقل کیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ حدیث معروف راوی کی حدیث کی طرح قابل قبول ہو گی اور قیاس پر مقدم ہو گی۔ [(۱)]

= ا۔ سلف صالحین نے صحتِ حدیث کے بارے میں گواہی دیں اور یا اس پر عمل کریں تو قبول ہو گی۔

۲۔ راوی پر اگر سلف نے طعن کرنے سے خاموشی اختیار کی ہو تو تب بھی روایت کو قبول کیا جائے گا۔

۳۔ اگر تمام علمائے سلف نے اس کی صحت پر طعن کیا ہے تو ایسے مجہول راوی کی روایت معتبر نہیں ہو گی۔

۴۔ بعض سلف اس کی روایت کو قبول کریں اور بعض دیگر حضرات اس کو رد کر دیں حالانکہ ثقہ رواۃ نے ان سے نقل کیا ہے، اگر روایت قیاس کے موافق ہو تو قبول کیا جائے گا اور ورنہ نہیں۔

۵۔ سلف میں اس کی روایت ظاہر نہ ہوئی ہو اور پھر سلف نے اس کو رد اور قبول کرنے میں کوئی اقدام نہیں کیا۔ مخالفِ قیاس نہ ہونے پر عمل کرنا جائز ہے، البتہ واجب نہیں۔ جیسا کہ امام شمس الائمہ سرخسیؒ اور علامہ خبازیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔ دیکھئے: اصول السرخسی: ۱/ ۳۴۴، شرح المغنی: ۱/ ۳۵۵۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ہماری تحقیق و تعلیق کیساتھ تیسیر مصطلح الحدیث۔

(۱) کشف الاسرار: ۲/ ۳۸۴، اصول السرخسی: ۱/ ۳۴۲۔

(۱) جیسے سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس کا مہر ذکر نہیں کیا اور نہ دخول کیا اور اس سے پہلے ہی اس کا انتقال ہو گیا، تو اس عورت کے بارے میں کیا حکم ہے؟ سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس مسئلہ میں ایک مہینہ تک غور و فکر کرتے رہے اور سائل مسلسل چکر لگاتا رہا۔ بالآخر سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں کچھ نہیں سنا ہے، اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہوں! اگر درست ہو تو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ہے اور اگر خطا ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، میں اس عورت کے لئے مہرِ مثل سمجھتا ہوں، نہ اس سے کم نہ زیادہ۔ اور عدت بھی واجب ہے اور اس کے لئے میراث بھی ہو گی، یہ جواب سن کر سیدنا مَعْقَل بن سِنَان رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا کہ ہم میں ایک عورت ہے، ہلال بن مُرَّہ کی بیوی بردع بنت واشق۔ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے یہی فیصلہ کیا تھا، تو سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اس موافقت سے اتنے خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی خوش نہیں ہوئے تھے۔ سیدنا معقل بن سنان رضی اللہ عنہ (جو مجہول راوی ہے) کی روایت کو سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے قبول کیا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس کو رد کر دیا اور قیاس پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ اس عورت کے لئے میراث ہے، عدت بھی واجب ہے مگر مہر نہیں ہے، قیاس کی علت یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی عورت کی ملکِ بُضع دخول نہ کرنے کی وجہ سے صحیح سالم عورت کی طرف لوٹ آئی اور مہر ملک بُضع کے مقابلہ میں ہوتا ہے، لہٰذا یہ عورت مہر کی مستحق نہ ہو گی۔ =

چوتھی قسم: یہ ہے کہ اس مجہول راوی کی حدیث کو سلف نے رد کر دیا ہو تو وہ حدیث قابلِ قبول نہ ہو گی، اس حدیث کو مُستنکر کہا جائے گا، ایسی حدیث اگر قیاس کے مخالف ہو تو قابلِ عمل نہ ہو گی، کیونکہ جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حدیث کو رد کر دیا اور اس پر عمل نہیں کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ راوی متہم بالکذب ہے اور یہ حدیث رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم سے ثابت نہیں ہے، ورنہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ اس کو قبول کرتے۔

اس چوتھی قسم میں موضوع کی بہ نسبت کذب کا احتمال کم ہوتا ہے، اس کی مثال حضرت فاطمہ بنت قیس رضی اللہ عنہا (جو مجہول راویہ ہے) کی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں میرے شوہر نے تین طلاق دی تو رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے فرمایا: ''لا سکنی لكِ و لانفقة!''لیکن جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس یہ حدیث پہنچی، تو آپ نے صحابہ کے مجمع میں فرمایا کہ ہم ایک عورت کی بات پر کتاب وسنت کو نہیں چھوڑیں گے، کیونکہ کتاب اللہ میں ہے:''لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ.'' (الطلاق:۱)یعنی عدت ونفقہ ہو گا، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے نکیر نہیں کی، تو یہ اجماع دلیل بنا کہ حدیثِ فاطمہ مُستنکر ہے، قیاس کے خلاف ہے، ہاں! اگر چوتھی قسم میں حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل جائز ہو گا، مگر یہ جواز قیاس کی وجہ سے ہو گا نہ کہ حدیث کی وجہ سے، حدیث تو قیاس کے لئے صرف مُؤیِد ہو گی[1]۔

پانچویں قسم: یہ ہے کہ مجہول راوی کی حدیث سلف میں ظاہر نہ ہوئی ہو، اور نہ کسی نے اس کو قبول کیا ہو نہ رد کیا ہو، تو اس حدیث پر عمل واجب تو نہیں ہے البتہ اگر یہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو تو عمل جائز ہے کیونکہ دورِ صحابہ میں عدالت اصل ہے، لہٰذا راوی کو عادل سمجھتے ہوئے اس پر عمل جائز ہو گا، اگر خیر القرون کے بعد کا راوی ایسا ہو تو حدیث پر عمل جائز بھی نہ ہو گا، کیونکہ بعد کے دور میں فسق وفجور غالب ہے[2]۔

۲۔ خبر واحد کن مقامات پر حجت ہے؟

خبر واحد کن مقامات پر حجت ہے کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی خبر کس جگہ قبول کی جائے گی اور کس جگہ قبول نہیں کی جائے گی؟ تو خبر واحد چار موقعوں میں دلیل وحجت بن سکتی ہے:

=یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی آدمی بیوی کو قبل الدخول طلاق دیدے اور مہر طے نہ کیا ہو، تو وہ عورت مہر کی مستحق نہیں ہوتی، امام شافعیؒ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قیاس پر عمل کیا اور ہم نے اس حدیث پر عمل کیا، کیونکہ اس حدیث کو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہے، قرن اول میں سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، اور ان کے بعد علقمہ، مسروق اور حسن وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ نیز یہ حدیث قیاس کے مطابق بھی ہے کیونکہ موت جس طرح مہرِ مسمّٰی کو مُؤکد کر دیتی ہے، ایسے ہی مہر مثل کو بھی مؤکد کر دیتی ہے، لہٰذا مہر مثل کی مستحق ہو گی۔

[1] کشف الاسرار:۲/۳۸۸۔

[2] کشف الاسرار:۲/۳۹۰۔

۱۔ خالص حقوق اللہ تعالیٰ کے حق میں، جہاں حق العباد نہ ہو اور یہ حقوق اللہ حدود و قصاص کی قبیل سے نہ ہوں۔ اس میں عام عبادات جیسے نماز، روزہ، حج، زکوۃ، وضو، عشر، صدقہ وغیرہ۔ ان سب میں ایک شخص کی خبر مقبول ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے چاند دیکھنے کے بارے میں ایک اعرابی کی خبر کو قبول کر لیا تھا۔ امام ابو الحسن کرخیؒ اور فخر الاسلام بزدویؒ کی رائے یہ ہے کہ خبر واحد ان حقوق اللہ میں مقبول ہے، جن کا تعلق عقوبات یعنی حدود و قصاص سے نہ ہو، لیکن جمہور کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح خبر واحد عادل سے دیگر معاملات ثابت ہوتے ہیں، حدود بھی ثابت ہوں گی۔

۲۔ خالص بندے کا وہ حق جس میں دوسرے پر کوئی حق لازم نہیں کرنا ہے، اس کے لیے یہ ضروری ہے کہ مخبر متعدد ہوں اور عادل ہوں، متعدد ہونے میں کم از کم تعداد دو ہے، کیونکہ منازعات اور مقدمات میں فریب، دھوکا اور حیلے بہانے پیش آتے ہیں، اس لیے گواہوں کا متعدد ہونا ضروری ہے، قرآن مجید سے دو گواہوں کا ہونا اور عادل ہونا ثابت ہے، ارشاد ہے۔ "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ." (البقرة: ۲۸۲)۔ اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ گواہ معاملات میں کم از کم دو ہونے چاہییں۔ دوسری آیت ہے۔ "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ." (الطلاق: ۳)۔ اس آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گواہ عادل ہونے چاہییں۔ اس کا اطلاق منازعات پر ہوتا ہے۔

۳۔ خالص وہ حقوق العباد جس میں دوسرے پر کوئی حق لازم کرنا نہ ہو۔ اس میں ایک شخص کی خبر بھی معتبر ہے، خواہ وہ عادل ہو، یا فاسق۔ مخبر کے لیے عاقل سمجھ دار ہونا شرط ہے، اس بچے کی خبر جس کو تمیز نہ ہو۔ مجنون اور فاتر العقل کی خبر معتبر نہیں۔ اس کا اطلاق باہمی معاملات میں ہوتا ہے، اگر سمجھ دار لڑکا یا فاسق یہ خبر دے کہ فلاں شخص نے اپنا وکیل فلاں کو مقرر کیا ہے، یا فلاں شخص نے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی ہے تو اس کا قول مقبول ہو گا اور اس پر عمل کرنا جائز ہو گا، ہدیہ بھیجنے کی خبر واحد معتبر ہے۔

۴۔ خالص وہ حقوق العباد جس میں ایک جہت سے حق لازم کرنا ہو۔ اور دوسری جہت سے نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس میں عدد شرط ہے یا عدالت۔ یعنی ان دونوں میں سے صرف ایک چیز غیر معین شرط ہے، کیونکہ اس قسم میں پہلی دونوں قسموں کی مشابہت موجود ہے تو حکم میں بھی دونوں کیساتھ مشابہت چاہیے۔ اگر دو فاسق، دو کافر، یا ایک عادل شخص کسی وکیل کو یہ خبر دیں کہ اس کے مؤکل نے اس کو معزول کر دیا ہے یا غلام کو یہ خبر دیں کہ اس کو خرید و فروخت کرنے سے روک دیا ہے تو یہ خبر مقبول ہو گی اور ان کے لیے تصرف

کرنا جائز ہو گا، لیکن صاحبین کے نزدیک اس میں بھی پہلی قسم کی طرح تمیز اور تصدیق قلبی شرط ہے، اسلام عدالت اور تعدد کی شرط نہیں تا کہ معاملات میں حرج واقع نہ ہو۔

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: مستور الحال کی روایات کے متعلق احناف کا مذہب یہ ہے کہ قرون ثلاثہ مشہود لہا بالخیر کے مستور رواۃ کی روایات مقبول ہیں، خیر القرون کے بعد ان کی روایات تب قبول ہوں گی جب ان کی متابعت پائی جائے، کیونکہ اس زمانہ میں عدالت کا پہلو غالب تھا اور آج فسق کا پہلو غالب ہے، لہذا بعد کے لوگوں کی روایات علی الاطلاق مقبول نہ ہوں گی(۱)۔

قاعدہ نمبر ۲: محدثین کرامؒ کے نزدیک مجہول الحال اور مستور دو الگ اصطلاحات ہیں اور دونوں کے احکام بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں جب فقہائے احنافؒ کے ہاں مجہول الحال اور مستور دونوں میں محض نزاع لفظی ہے اور یہ دونوں حکم کے اعتبار سے ایک ہیں، چنانچہ فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک مجہول الحال اور مستور ایسا راوی ہے جس میں ظاہری عدالت ہو اور اس اعتبار سے کہ اللہ تعالی کے اوامر کی پاسداری کرے اور منکرات سے اجتناب کرے اور اس کے خلاف کوئی پہلو ظاہر نہ ہو اور اس کی باطنی حالت معلوم نہ ہو(۲)۔ یعنی مجہول الحال اور مستور دونوں کا حکم ایک ہے(۳)۔

قاعدہ نمبر ۳: جس مستور کی روایت معتبر نہیں ہے وہ قرون ثلاثہ کے بعد کا مستور راوی ہے، بلکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسا راوی فاسق کی طرح ہے، جمہور احنافؒ نے امام محمدؒ کی اس بات کو معتبر قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ قرون ثلاثہ کے بعد کے مستور الحال کی روایت نا قابل اعتبار ہے، بلکہ بعض محدثین کرامؒ نے بھی اس حکم کی تائید کی ہے(۴)۔

قاعدہ نمبر ۴: فقہائے حنفیہؒ کے عبارات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انہوں مطلق راوی کے جہالت و عدم جہالت

---

(۱) شرح شرح نخبۃ الفکر، ملا علی قاریؒ: ۱۵۴۔

(۲) دیکھئے: تیسر التحریر: ۳/۴۸، التقریر والتحبیر: ۱/۵۵۶۔

(۳) فقہائے حنفیہؒ کے نزدیک مجہول الحال اور مستور دونوں حکم کے اعتبار سے ایک ہیں، علامہ عبد العزیز بخاریؒ (م ۷۳۰ھ) فرماتے ہیں۔ "وفي الحقيقة المجهول والمستور واحد إلا أن خبر المجهول في القرون الثلاثة مقبول لغلبة العدالة فيهم وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق." (کشف الاسرار: ۲/۴۰۰)۔ "حقیقت میں مجہول اور مستور دونوں ایک ہی قسم ہے، مگر یہ قرون ثلاثہ میں غلبہ عدالت کی وجہ سے مجہول کی روایت معتبر تھی اور جب کہ قرون ثلاثہ کے بعد خبر مجہول غلبہ فسق کے سبب نا قابل اعتبار سمجھی جاتی تھی۔"
یہی بات علامہ ابن نجیم مصریؒ، علامہ رضی الدین ابن حنبلی حنفیؒ اور علامہ عبد العلی انصاریؒ نے بھی کہی ہے کہ عدالت و فسق میں مجہول راوی ہی اصطلاح فقہاء میں مستور کہلاتا ہے۔ دیکھئے: فتح الغفار: ۲/۸۹، قفو الاثر: ۸۶، فواتح الرحموت: ۲/۱۴۶۔

(۴) کنز الوصول: ۱۷۷، مقدمہ ابن الصلاح: ۲۲۴، النکت للزرکشی: ۳/۳۴۷، شرح التبصرۃ والتذکرۃ للعراقی: ۲/۴۳۔

کے متعلق گفتگو کی ہے، خواہ صحابی ہو، یا تابعی ہو یا تبع تابعی ہو۔اسی وجہ سے انہوں نے مجہول کی مثالوں میں سیدنا معقل بن سنان رضی اللہ عنہ، سیدنا وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ اور سیدنا سلمہ بن محبق رضی اللہ عنہ وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو پیش کیا ہے، حالانکہ تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عادل ہیں! جمہور امت کے ہاں ان کی جہالت مضر نہیں!! اسی لیے مذکورہ قاعدے کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے علاوہ تابعین اور تبع تابعین کیساتھ مختص کرنا ضروری ہے کہ اگر تابعین اور تبع تابعین میں سے کوئی راوی مجہول ہو تو اس کا حکم یہ ہو گا۔اس کی وضاحت علامہ امیر حاجؒ، علامہ یحیی رہاویؒ، علامہ کاکیؒ، علامہ امیر بادشاہؒ، ملا علی قاریؒ اور مولانا عبد الحلیم لکھنویؒ وغیرہ نے کی ہے[1]۔

قاعدہ نمبر ۵: راویوں کی تین قسمیں ہیں:۔ ا۔ مخلص مومن جو رسول اللہ ﷺ کی صحبت میں رہا ہو اور اس نے آپ کے کلام کو اچھی طرح سمجھ کر روایت کیا ہو۔ ۲۔ وہ اعرابی جو اپنے قبیلے سے آیا، رسول اللہ ﷺ کے کلام کو سنا، بلکہ کچھ سنا کچھ نہ سنا اور آپ کے کلام کی حقیقت یعنی مفہوم کو نہ سمجھا اور پھر اپنے قبیلے میں واپس چلا گیا اور اس حدیث کو ان الفاظ کیساتھ روایت کیا جو آپ کی زبان مبارک سے نہیں نکلے تھے، اس سے حدیث کے معنی بدل گئے اور وہ یہ سمجھتا رہا کہ جو کچھ آپ نے فرمایا تھا وہ اس نے بے کم و کاست ادا کر دیا ہے۔ ۳۔ وہ منافق جس کا نفاق ظاہر نہ ہو اور بغیر سنے اس نے آپ سے احادیث روایت کیں اور اس طرح وہ احادیث میں مشہور ہو گئیں۔

۴۔ تمرین:

(الف)۔ مجہول اور مستور کی تعریف کریں۔

(ب)۔ مجہول راوی کی تعریف میں محدثین اور فقہاء کا نقطہ نظر بیان کریں، کیا مجہول العین راوی کی روایت معتبر ہے؟

(ج)۔ مجہول راوی کی کتنی قسمیں ہیں؟ وضاحت کریں۔

(د)۔ خبر واحد کن مقامات پر حجت ہے؟

(ھ)۔ مستور الحال کی روایات کے متعلق احناف کا کیا مذہب ہے؟

(و)۔ محدثین کرامؒ کے نزدیک مجہول الحال اور مستور دو الگ اصطلاحات ہیں یا دونوں کے احکام میں فرق ہے؟

(ز)۔ رواۃ کی کتنی قسمیں ہیں؟

---

[1] دیکھئے: التقریر لابن امیر حاج: ۲/ ۲۵۱، حاشیہ ابن ملک: ۶۲۷، جامع الاسرار: ۳/ ۶۷۶، تیسیر التحریر: ۳/ ۵۳، توضیح المعانی: ۳۱۳، قمر الاقمار: ۲/ ۱۸۔

فصلِ ہشتم: مرسل کا بیان

۱۔ مرسل کی تعریف:

مرسل "أرسل" باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے، جس کا معنی "چھوڑا ہوا" ہے، گویا ارسال کرنے والے نے اسناد کو چھوڑ دیا ہے اور اسے کسی معین راوی کیساتھ مقید ہی نہیں کیا[1] اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

وَهُوَ أَنْ يَتْرُكَ التَّابِعِيُّ ذِكْرَ الْوَاسِطَةِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ النَّبِيِّ ﷺ، فَيَقُوْلُ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ.

مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان واسطہ چھوڑ دے اور یوں کہے: "قال رسول اللہ ﷺ کذا"۔[2]

۲۔ مرسل کی اقسام:

مرسل کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ مرسلِ صحابی (ب)۔ مرسلِ تابعی (ج)۔ مرسلِ تبع تابعی (د)۔ مرسل من وجہ دون وجہ۔

(الف)۔ مرسلِ صحابی:

هِيَ سُنَّةٌ أَرْسَلَ رَاوِيْهَا الصَّحَابِيُّ ذِكْرَ مَنْ سَمِعَهَا مِنْه مِنَ الصَّحَابَةِ.

مرسلِ صحابی وہ ہے جس میں صحابی نے حدیث رسول اللہ ﷺ سے براہِ راست نہ سنی ہو، بلکہ کسی صحابی سے سنی ہو اور روایت کرتے وقت صحابی کا نام ترک کیا ہو۔ یعنی مرسل صحابی وہ حدیث ہے کہ جس کے متعلق صحابی

---

(۱) لسان العرب: ۱۶/ ۲۸۵، المعجم الوسیط: ۱/ ۳۴۴۔

(۲) مرسل روایات کے قابل حجت ہونے کی دو بڑی دلیلیں ہیں: ایک یہ کہ صحابہ کرام اور تابعین حضرات نے مرسل روایات کو قبول کیا ہے اور دوسری دلیل عقل ہے، علامہ سیف الدین آمدیؒ (م ۶۳۱ھ) نے ان دو دلیلوں کی وضاحت ان الفاظ میں بیان کی ہے۔

"مختار قول یہ ہے کہ ثقہ راوی کی مراسیل مطلقاً قابل قبول ہیں، اس کی دلیل اجماع اور عقل دونوں ہیں، جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہ اور تابعین عادل راوی کی مراسیل کی قبولیت پر متفق ہیں، صحابہ کرام نے سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایات کو قبول کیا، اس کے باوجود کہ وہ کثیر الروایت تھے اور اپنی کم عمری کی وجہ سے صرف چار حدیثیں رسول اللہ ﷺ سے سنی تھی، ایسے ہی سیدنا براء بن عازب رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ ہم جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ سب کا سب ہم نے رسول اللہ ﷺ سے براہ راست سنا نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ کچھ تو ہم نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوتا ہے اور کچھ ہمارے دیگر ساتھی صحابہ نے بتایا ہوتا ہے اور تابعین کا معمول روایات میں ارسال کا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ اعمشؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے کہا کہ آپ میرے سامنے حدیث پوری سند کیساتھ بیان کیا کرو، تو انہوں نے جواب دیا کہ جب میں "حدثنی فلان عن عبد اللہ" کہوں تو ایسی روایت میں نے ایک جماعت سے لی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ امام شعبیؒ اور سعید بن مسیبؒ کا ارسال تو محدثین کے ہاں مشہور ہے اور کچھ دیگر حضرات کا ارسال بھی صحابہ اور تابعین کے ہاں معروف تھا اور انہوں نے کبھی اسے ناپسند نہیں کیا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قبولیت ارسال کے متعلق صحابہ اور تابعین کا اجماع ہے۔ اور مرسل کی حجیت پر عقلی دلیل یہ ہے کہ جب ایک عادل و ثقہ یقین کیساتھ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا تو اس کی روایت قابل قبول ہے، اس لیے کہ وہ علم و یقین کے بغیر یہ کہنے کی جرات نہیں کرے گا کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے فرمایا ہے!!" دیکھئے: الاحکام فی اصول الاحکام: ۲/ ۱۲۳-۱۲۵۔

نے یہ خبر دی ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے، یا رسول اللہ ﷺ کا فعل ہے، لیکن صحابی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ نہ خود سنا ہو۔ اور نہ ہی مشاہدہ کیا ہو، جس کی بظاہر یہ وجوہات ہو سکتی ہیں کہ وہ صحابی رضی اللہ عنہ کم عمر تھے یا بعد میں مسلمان ہوئے اور یا اس موقع پر موجود نہ تھے اور اسی نوعیت کی بہت سی احادیث ہیں، جن کو کم عمر صحابہ جیسے سیدنا ابن عباس رضی اللہ عنہ اور سیدنا ابن زبیر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے۔

(ب)۔ مرسلِ تابعی:

هِيَ سُنَّةٌ لَمْ يَذْكُرْ رَاوِيْهَا التَّابِعِيُّ اسْمُ مَنْ فَوْقَهُ مِنَ الصَّحَابِيِّ.

مرسل تابعی وہ ہے جس میں تابعی اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان صحابی کا واسطہ چھوڑ کر کہے: ''قال رسول اللہ ﷺ کذا''یعنی مرسل تابعی وہ حدیث ہے کہ جس کے متعلق تابعی نے یہ خبر دی ہو کہ یہ رسو ل اللہ ﷺ کا قول ہے، یا رسول اللہ ﷺ کا فعل ہے۔

(ج)۔ مرسلِ تبع تابعی:

هِيَ سُنَّةٌ مَا لَمْ يَذْكُرْ مَنْ يَرْوِيْهَا شَيْخَهُ مِنَ التَّابِعِيْنَ.

مرسل تبع تابعی وہ ہے جس میں راوی تابعی اور صحابی کا واسطہ ترک کر دے اور کہے: ''قال رسول اللہ ﷺ کذا'' یعنی مرسل تبع تابعی وہ حدیث ہے کہ جس کے متعلق تبعتابعی نے یہ خبر دی ہو کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا قول ہے، یا رسول اللہ ﷺ کا فعل ہے۔

(د)۔ مرسل من وجہ دون وجہ:

هِيَ سُنَّةٌ مُسْنَدٌ مِنْ وَجْهٍ وَ مُرْسَلٌ مِنْ وَجْهٍ.

مرسل من وجہ دون وجہ یہ ہے کہ سنت ایک جہت سے مسند ہو اور دوسری جہت سے مرسل ہو یعنی ایک راوی نے ارسال کیا ہو اور دوسرے راوی نے اتصال کیا ہو۔ یا ایک راوی نے ایک مرتبہ اسناد کیا ہو اور ایک مرتبہ ارسال کیا ہو۔

محدثین کی اصطلاح میں مرسل وہ حدیث ہے جس میں تابعی صحابی کا واسطہ چھوڑ دے [1]، پھر اس مرسل کی تین قسمیں ہیں:

---

[1] محدثین کرامؒ کے ہاں قبول روایت کی پہلی اور بنیادی شرط اتصالِ سند ہے، جس روایت میں کہیں بھی راوی ساقط ہو، جیسے ارسال، انقطاع، اعضال وغیرہ تو یہ روایت کی صحت کو متاثر کر دیتی ہے، تاہم فقہائے حنفیہ کا شرطِ اتصال کے متحقق ہونے اور نہ ہونے میں محدثین کرامؒ کیساتھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ یہاں بات بھی یاد رکھیں کہ ائمہ احنافؒ کے نزدیک مرسل روایات کا ان تمام صورتوں پر اطلاق ہو گا جہاں بھی انقطاع پایا جائے گا، اس اعتبار سے محدثین کرامؒ کی مراسیل، معضلات، منقطعات اور معلقات سب فقہائے احناف کے نزدیک مراسیل میں شامل ہیں، یہی وجہ ہے کہ فقہائے احناف نے اپنی تصانیف میں صحت روایات کو پرکھنے کے لیے انقطاع ظاہر اور انقطاع باطن کی تقسیم کی ہے، انقطاع ظاہر کو ارسال سے تعبیر کرتے ہیں اور انقطاع باطن میں درایتی اصولوں (خلافِ کتاب اللہ، خلاف سنت اور خلاف عموم بلویٰ وغیرہ) کو شامل کرتے ہیں۔
(کنز الاصول: ۱۷۱، کشف الاسرار: ۳/۵)

۱۔ منقطع ۲۔ معضل ۳۔ معلق۔

اگر راوی نے دو راویوں کے درمیان کے کسی واسطہ کو ترک کر دیا مثلاً جو شخص سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا معاصر نہیں ہے وہ کہے: ''قال أبو هريرة رضي الله عنه'' تو اس کو حدیثِ منقطع کہا جاتا ہے اور اگر ایک سے زائد راویوں کو ترک کیا ہے تو اس کو حدیثِ معضل کہتے ہیں اور اگر ابتداء سند سے ایک یا ایک سے زائد راوی حذف ہو تو اسے معلق[۱] کہتے ہیں۔ لیکن اصولیین کے نزدیک یہ تمام احادیث مرسل ہیں، یہاں فقہاء اور اصولیین کی اصطلاح مراد ہے، نہ کہ محدثین کی۔

۳۔ مرسل کی اقسام کا حکم:

مرسل کی پہلی قسم مرسلِ صحابی سماع پر محمول ہے اور یوں سمجھا جائے گا کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے حدیث کو سنا ہے اور بالاجماع مرسل صحابی مقبول ہے۔ دوسری اور تیسری قسم یعنی مرسلِ تابعی اور تبع تابعی بھی ہمارے نزدیک امام مالکؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ وغیرہ کے نزدیک مقبول ہے، کیونکہ ارسال کرنے والے پر حدیث کے ثبوت کا معاملہ واضح ہو گیا ہے اور یوں سمجھا جائے گا کہ مرسِل کو اس کے حدیث ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے، اس کو یقین ہے اسی لئے اس نے اپنے سے اوپر کے راوی کو ترک کر دیا ہے، اگر اس کو ثبوتِ حدیث میں شبہ ہوتا تو راوی کو ترک نہ کرتا، لہٰذا یہ دونوں بھی مقبول ہیں[۲]۔ البتہ امام شافعیؒ اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک یہ دونوں مقبول نہیں ہیں، ہاں اگر کسی حجتِ قطعیہ یا قیاسِ صحیح سے اس کی تائید ہو جائے۔ یا مُرسِل کو امت کی طرف سے قبولیتِ عام حاصل ہو۔ یا مُرسِل کی حالت سے یہ بات معلوم ہو کہ وہ صرف ثقہ لوگوں سے روایت کرتا ہے تو

---

(۱) معلق کی متعدد صورتیں ہیں، چند یہ ہیں:

(الف)۔ معلق کی ایک صورت یہ ہے کہ ساری سند کو حذف کر دیا جائے مثلاً یوں کہا جائے۔ ''قال رسول الله ﷺ كذا'' رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔

(ب)۔ معلق کی دوسری صورت یہ ہے کہ صحابی رضی اللہ عنہ یا صحابی رضی اللہ عنہ اور تابعی کے نام کو چھوڑ کر باقی ساری سند کو حذف کر دیا جائے۔

حدیث معلق کی مثال وہ حدیث ہے، جو امام بخاری رحمہ اللہ نے ''بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي الفَخِذِ'' کے مقدمہ میں ذکر کی ہے، امام بخاریؒ فرماتے ہیں۔ ''وَقَالَ أَبُو مُوسَى: «غَطَّى النَّبِيُّ ﷺ رُكْبَتَيْهِ حِينَ دَخَلَ عُثْمَانُ» ''.(صحيح بخاري، كتاب الصلاة ج ۱ ص ۹۰). ''سیدنا ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ جب حجرہ مبارکہ میں تشریف لائے تو رسول اللہ ﷺ نے اپنی رانوں کو ڈھانک لیا۔''

اب یہ حدیث معلق ہے اس لیے کہ امام بخاری رحمہ اللہ نے صرف صحابی سیدنا ابو موسی اشعری رضی اللہ عنہ کو چھوڑ کر باقی ساری سند حذف کر دی۔ دیکھئے: ہماری کتاب قواعد علوم الحدیث۔

(۲) اصولیین حضرات کہتے ہیں کہ یہ حدیثِ مرسل درجہ میں مسند سے بڑھ کر ہے، یہاں مسند سے مراد مسندِ واحد ہے، مسندِ مشہور یا مسندِ متواتر مراد نہیں ہے، لہٰذا مرسل و مسند میں تعارض کے وقت مرسل کو ترجیح ہو گی اور مرسل کے فائق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ مُرسِل کو اس کے حدیث ہونے میں پورا وثوق واعتماد ہے اسی لئے وہ اپنے اوپر کے راوی کا ذکر چھوڑ کر حدیث روایت کرتا ہے، برخلاف مسند کے کہ اس میں راوی کو کامل وثوق نہیں ہوتا۔ اسی لئے وہ اس کو اپنے سر لینا نہیں چاہتا بلکہ وہ اپنے استاذ کا نام لیکر اور استاذ کی طرف حدیث کو منسوب کر کے اپنے ذمہ کو فارغ کر دیتا ہے۔

قبول ہے ورنہ نہیں۔

صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد کے لوگوں کی مرسل روایتوں کے قبول ورد میں خود علمائے احناف میں اختلاف ہے، بعض علمائے احناف جیسے امام کرخیؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ ان مراسیل کو قبول کیا جائے گا، کیونکہ قرون ثلاثہ کے مراسیل کو قبول کرنے کی جو علت ہے یعنی ان کا عادل ہونا وغیرہ وہ بعد کے لوگوں میں بھی ہے اور بعض مشائخ احناف جیسے عیسی بن ابانؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ ان کی مراسیل قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ قرونِ ثلاثہ کے بعد کا زمانہ فسق وفجور کا زمانہ ہے، کیونکہ حضور ﷺ نے ان کی عدالت کی شہادت نہیں ہے، صرف تین زمانوں (صحابہ، تابعین، تبع تابعین) کی شہادت دی ہے[1]۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میں صرف صحابہ کے مراسیل قبول کرتا ہوں، ان کے بعد والوں کے نہیں، البتہ اگر حجتِ قطعیہ یا قیاسِ صحیح وغیرہ سے ان مراسیل کی تائید ہو جائے تو وہ مقبول ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کے بعد کے لوگوں میں صرف سعید بن المسیبؒ کے مراسیل قبول کرتا ہوں، وجہ اس کی یہ ہے کہ جب میں نے ان کے مراسیل کی تحقیق کی تو سب مراسیل کو مسانید پایا، اور مسند کو قبول کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیے۔ گویا سعید بن مسیبؒ کے مراسیل من وجہٍ مرسل اور من وجہٍ مسند ہوئے، پس جہتِ اسناد کو ترجیح دے کر قبول کر لیا گیا۔

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: حنفی اصولیین کے نزدیک معضل اور معلق کی اصطلاحات متعارف نہیں، بلکہ یہ محدثین کی اصطلاحات ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: فقہائے حنفیہ کے نزدیک حدیث مرسل دو صورتوں میں مقبول ہے: پہلی صورت یہ ہے کہ اگر حدیثِ مرسل قرونِ ثلاثہ کا ہے تو مقبول ہے کہ تابعی یا تبع تابعی نے ارسال کیا ہو۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگر مرسل قرونِ ثلاثہ کی نہیں تو پھر دو شرطوں کیساتھ مقبول ہو گی: پہلی شرط یہ ہے کہ مرسِل ثقہ ہو۔ اور دوسری

---

[1] امام بزدویؒ نے مراسیل کی مختلف صورتوں کا حکم بیان کیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے:
"ارسال کی پہلی صورت بالاتفاق حجت اور مقبول ہے، اس لیے کہ کم عمر اور کم صحبت صحابہ کرام دوسرے صحابہ کرام سے روایت نقل کرتے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف براہ راست نسبت کرتے اور اس طرح کی روایات قابل اعتبار ہیں، اس لیے کہ اس میں اگرچہ ارسال کا احتمال موجود ہے، تاہم جس صحابی کی صحبت پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے تو اب اس کا روایت نقل کرنا اس کے براہ راست سماع پر محمول ہو گا، مگر یہ کہ وہ خود اس کی تصریح کرے کہ اس نے کسی دوسرے راوی سے سنا ہے۔ باقی رہا قرنِ ثانی اور قرن ثالث کا ارسال! تو وہ بھی ہمارے ہاں حجت ہے اور مسند روایت سے بڑھ کر ہے، عیسی بن ابانؒ سے ایسے ہی منقول ہے۔ اور قرنِ ثانی اور قرنِ ثالث کے بعد کے ارسال میں اختلاف ہے، بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہر عادل کا ارسال قبول کیا جائے گا اور بعض دیگر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ اس زمانہ کا ارسال قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس زمانے میں فسق پایا جاتا ہے، اس لیے راوی کا وضاحت ضروری ہے، تاہم اگر راوی کی عادت یہ ہے کہ وہ مراسیل کو ثقہ سے روایت کرتا ہے تو پھر وضاحت کی ضرورت نہیں۔" (کنز الاصول: ۱۷۱-۱۷۳)

شرط یہ ہے کہ مرسِل ہمیشہ ثقہ سے ہی ارسال کرتا ہو، یعنی اس کی عادت یہ ہو کہ جب بھی راوی حذف کرتا تو ثقہ راوی ہی حذف کرتا ہے[1]۔

قاعدہ نمبر ۳: مرسل کی چوتھی قسم من وجہ مرسل من وجہ مسند، عام علماء کے نزدیک مقبول ہے، کیونکہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہے اور مسند راوی کے حال کو بتاتی ہے، تو ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، لہٰذا اسناد کو ارسال پر غلبہ دیکر قبول کرلیں گے جیسے ''لانكاح إلا بولِيٍ ''اس کو اسرائیل ابن یونس نے مسنداً روایت کیا ہے اور شعبہ نے مرسلاً بیان کیا ہے، یہ چوتھی قسم ہے جس کو مصنف نے متن میں ذکر نہیں کیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۴: قرونِ ثلاثہ کے بعد کے لوگوں کی مراسیل میں اسی وقت اختلاف ہے جب کہ ثقہ لوگ ان کے مراسیل کو روایت نہ کرتے ہوں، ورنہ اگر ثقہ لوگ ان کی مراسیل کو اسی طرح روایت کرتے ہوں جس طرح ان کی مسانید کو روایت کرتے ہیں، تو ان کے مراسیل کو قرونِ ثلاثہ کے مراسیل کی طرح بالاتفاق قبول کرلیا جائے گا جیسے امام محمدؒ[2] اور ان جیسوں کے مراسیل مقبول ہیں۔

قاعدہ نمبر ۵: مرسل روایات کی حجیت اور دائرہ استدلال پر امام ابو بکر جصاصؒ نے بسط وتفصیل کیساتھ گفتگو کی ہے، جس کا حاصل یہ ہے:

۱۔ امام عیسی بن ابانؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرون ثلاثہ کے عادل راویوں کی روایت مقبول ہے اور قرون ثلاثہ کے بعد رواۃ کو دیکھا جائے گا اگر وہ جرح وتعدیل سے واقف ہیں تو ان کی مرسل روایات کو قبول کیا جائے گا اور اگر وہ واقف نہ ہوں تو ان کی روایات ناقابل قبول ہوں گی[3]۔

۲۔ امام ابو الحسن کرخیؒ کی رائے یہ ہے کہ عادل راوی کی مرسل روایت کو قبول کرنا چاہیے، خواہ راوی کا تعلق قرون ثلاثہ سے ہو یا مابعد کے زمانہ سے ہو۔ یہ نظریہ ابو الیسر بزدویؒ، علامہ نسفیؒ اور علامہ آمدیؒ کا بھی ہے اور علامہ ابن نجیمؒ نے اس کو راجح قرار دیا ہے[4]۔

۳۔ امام ابو جصاصؒ کا مذہب یہ ہے کہ قرون ثلاثہ کے مراسیل معتبر ہیں، بشرطیکہ راوی کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ ثقہ عادل کے علاوہ سے بھی روایت بیان کرتا ہے، البتہ قرون ثلاثہ کے بعد کے راویوں کا ارسال اس وقت

---

(۱) قواعد فی علوم الحدیث: ۱۴۶.

(۲) اس جگہ امام محمدؒ کو مثال میں پیش کرنا درست نہیں کیونکہ امام محمدؒ قرونِ ثلثہ میں ہیں، تبع تابعین میں ہیں، قرون ثلثہ کے بعد کے لوگوں میں نہیں ہیں۔

(۳) کشف الاسرار: ۲/ ۴۱.

(۴) معرفۃ الحجج الشرعیۃ: ۱۲۷، کشف الاسرار: ۲/ ۴۱، الاحکام: ۲/ ۱۳۷، فتح الغفار: ۲/ ۹۶.

تک معتبر نہیں ہوگا جب تک کہ ہمیں علم نہ ہو جائے کہ راوی صرف عادل اور ثقہ سے بیان کرتا ہے۔اس رائے کو امام شمس الائمہ سرخسیؒ نے پسند کیا ہے[۱]۔

۴۔بعض فقہائے حنفیہ کی یہ رائے ہے کہ قرون ثلاثہ کے بعد کی مراسیل مطلقاً معتبر نہیں۔اس رائے کو امام ابو بکر جصاصؒ نے بعض شیوخ سے نقل کیا ہے[۲]۔

مذکورہ آراء سے امام ابن ہمامؒ کی رائے مختلف ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "إنه يقبل المرسل إذا اكان المرسِل إماما من أئمة الدين سواء كان من القرون الثلاثة أوبعدها."[۳]. "ہر ایسی خبرِ مرسل کو قبول کیا جائے گا جس کو ائمہ دین میں سے کسی نے ارسال کیا ہو، خواہ اس کا تعلق قرون ثلاثہ سے ہو یا مابعد کے زمانہ سے ہو۔" یہی رائے علامہ ابن حاجب مالکیؒ اور امام غزالیؒ کی بھی ہے اور بعض متاخرین حنفیہ کا بھی اسی کی طرف رجحان ہے[۴]۔

قاعدہ نمبر۶: امام شافعیؒ اور بعض اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مرسل چند شرائط کیساتھ مقبول ہے اور یہ شرائط درج ذیل چار ہیں، جن میں اول الذکر تینوں کا تعلق ارسال کرنے والے راوی کیساتھ ہے، جب کہ مؤخر الذکر شرط کا تعلق حدیث مرسل سے ہے۔

۱۔ارسال کرنے والا اکابر تابعینؒ میں سے ہو۔

۲۔جس سے اس نے ارسال کیا ہے اگر اس کا نام لے تو اسے ثقہ قرار دیا جاسکتا ہے، یعنی جب اس سے ساقط راوی کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ کسی ثقہ اور معتمد شخص کا نام بتلائے دے۔

۳۔جب مرسل حدیث کی روایت میں دوسرے ثقہ حفاظ شریک ہو جائیں تو وہ اس کے شریک ہو جائیں تو وہ اس کے خلاف روایت نہ کریں، یعنی ارسال کرنے والے کا ضبط ایسا تام ہو کہ حدیث مرسل میں شریک دوسرا ضابط راوی اس کے موافق روایت کرے۔

۴۔مذکورہ بالا تینوں شرطوں کیساتھ درج ذیل شرائط میں سے ایک شرط بھی پائی جائے۔

(الف)۔یہ حدیث کسی دوسرے طریق سے "مسند" مروی ہو۔

---

[۱] الفصول فی الاصول:۲/ ۳۰،اصول السرخسی:۱/ ۳۶۳.

[۲] الفصول فی الاصول:۳/ ۱۴۵.

[۳] التحریر فی اصول الفقہ:۲۴۴.

[۴] التقریر والتحبیر:۲/ ۲۸۹،تیسیر التحریر:۳/ ۱۰۲، مسلم الثبوت:۲/ ۱۳۵،مقدمہ فتح الملہم:۱/ ۸۱.

(ب)۔ یا یہ مرسل حدیث ایک دوسرے طریق سے مروی ہو، لیکن دونوں کے رجال مختلف ہوں۔

(ج)۔ یا یہ مرسل حدیث کسی صحابی رضی اللہ عنہ کے قول کے موافق ہو۔

(د)۔ یا اکثر اہل علم اس مرسل حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق فتوی دیتے ہوں[1]۔

قاعدہ نمبر ۷: اگر دو مختلف مسند اور مرسل روایات منقول ہوں تو اس صورت میں مسند کو ترجیح دی جائے گی اور اگر کسی مسئلہ میں اثر صحابی کے مقابلہ میں مرفوع روایت آجائے تو اس صورت میں مرفوع روایت کو اثر صحابی پر ترجیح دی جائے گی۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ مرسل کی تعریف اور اس کی اقسام بمع احکام بیان کریں۔

(ب)۔ مرسل کے حجت ہونے پر کیا دلائل ہیں؟

(ج)۔ محدثین کے نزدیک مرسل کی کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے بعد کے لوگوں کی مرسل روایتوں کے قبول ورد میں احناف کا کیا موقف ہے؟

(ھ)۔ اصولیین احناف کے نزدیک مرسل روایات کن صورتوں میں مقبول ہیں؟

(و)۔ مرسل کی حجیت پر امام ابو بکر جصاص رحمہ اللہ کی تحقیق کا خلاصہ تحریر کریں۔

(ز)۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے حدیث مرسل کی مقبول ہونے کے لیے کونسے شرائط عائد کیے ہیں؟

(خ)۔ اگر مسند اور مرسل روایت کا تعارض آئے تو ترجیح کس کو ہوگی؟

[1] دیکھئے: الرسالۃ للإمام للشافعي: ۴۶۱.

فصل نہم: سنت صحابہ

۱۔ تمہید:

سنت صحابہ کو حدیث موقوف کہتے ہیں، اس سے مراد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار، اقوال، افعال، تقریرات اور فتاوی ہیں، جمہور فقہائے احناف کے نزدیک سنت صحابہ حجت ہیں[1]، اس لیے کہ حضرات صحابہ کرام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا، نزول وحی کے زمانے کو پانے کی وجہ سے شریعت کے احکام اور اللہ و رسول کی منشاء و مراد سے سب سے زیادہ واقف اور اس کو سمجھنے والے تھے، اس لیے ان آثار لائق اقتداء ہیں، سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے کہ اللہ نے صحابہ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور اپنے دین کی نشر و اشاعت کے لیے انتخاب کیا تھا، لہذا ان کی فضیلت کو مانو اور ان کے نقشِ قدم کی پیروی کرو، اور جہاں تک ممکن ہو ان کے اخلاق و کردار کو اپناؤ، اس لیے کہ وہ صحیح راستے پر تھے۔

۲۔ آثارِ صحابہ:

اصولیین نے آثار صحابہ کی درجہ و مراتب کے اعتبار سے یوں تقسیم کی ہے:

(الف)۔ اگر آثار صحابہ میں رائے اور قیاس کو دخل نہ ہو بالاتفاق (متقدمین و متاخرین) حجت ہے اور یہ مرفوع روایت کے حکم میں ہے۔

(ب)۔ اگر قول صحابی رائے و اجتہاد کی قبیل سے ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

ایک صورت یہ ہے کہ قول صحابی کو دیگر صحابہ کی تائید ہو تو اس صورت میں یہ اجماع کی حیثیت

---

[1] امام ابو حنیفہؒ کا آثار صحابہ کے بارے میں یہ موقف ہے کہ آثار صحابہ حجت ہیں، چنانچہ جب عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور (م ۱۵۸ھ) نے امام صاحب کو خط لکھا کہ میرے علم میں یہ بات آئی ہے کہ آپ قیاس کو حدیث پر ترجیح دیتے ہیں تو اس کے جواب میں امام صاحب نے لکھا:

"وہ بات درست نہیں جو امیر المؤمنین کو پہنچی ہے، میں سب سے پہلے کتاب اللہ سے رجوع کرتا ہوں، وہاں مسئلے کا حکم نہیں ملتا، تو سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تلاش کرتا ہوں، وہاں بھی اگر نہیں ملتا تو خلفائے راشدین کے فیصلے اور ان کی آراء دیکھتا ہوں، اس کے بعد باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے اقوال، فتاوی اور قضایا کو دیکھتا ہوں، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اگر کسی مسئلہ میں اختلاف ہو تو پھر میں قیاس سے کام لیتا ہوں۔" (المیزان الکبری: ۸۰)

اسی طرح امام عبد اللہ بن مبارکؒ سے منقول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بسر و چشم ہمیں قبول ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال کسی مسئلہ میں مختلف وارد ہوں تو ہم کسی ایک کو اختیار کرتے ہیں، لیکن ان سے خارج نہیں ہوتے، البتہ تابعین کے اقوال کی مزاحمت کرتے ہیں، یعنی جس طرح انہوں نے اجتہاد کیا ہم بھی اجتہاد کرتے ہیں۔ (تاریخ بغداد: ۱۳/ ۳۲۶)

امام ابو حنیفہؒ سے اس طرح کے اقوال تاریخ اور سیر کی کتابوں میں منقول ہیں کہ جو حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو علی الراس والعین! صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اقوال و قضایا میں ہم بہتر کا انتخاب کریں گے، اس کے بعد معاملہ تابعین اور تبع تابعین کے اقوال کا ہے تو اس کے متعلق ہمارا نظریہ یہ ہے کہ وہ بھی آدمی تھے اور ہم بھی آدمی ہیں۔ اصولیین نے اپنی کتابوں میں آثار صحابہ کی حجیت کو بیان کیا ہے۔ دیکھئے: الانتقاء لابن عبد البر: ۲۶۶، حسامی: ۹۴، التوضیح والتلویح: ۲/ ۷/ ۳، نور الانوار: ۲/ ۷/ ۳، اصول السرخسی: ۲/ ۱۰۸۔

اختیار کر جاتا ہے، اس لیے یہ حجت ہے۔

دوسری صورت یہ ہیں کہ اس کو دیگر صحابہ کی تائید حاصل نہ ہو، بلکہ یہ صحابی کا فتوی ہو۔ اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے شاہد کچھ سنا ہو، جس کی بنیاد پر اس نے فتوی دیا ہے، اس میں یہ احتمال ہے کہ اسے رائے محض پر اس طرح ترجیح دی جائے جیسے خبر واحد کو قیاس پر ترجیح دی جاتی ہے اور اگر یہ احتمال بالکل نہ ہو، بلکہ یہ بات ظاہر ہو کہ صحابی نے اپنی رائے سے فتوی دیا ہے تو پھر ایسی صورت میں رائے پر مبنی فتوی بعد والوں کی رائے سے بہر حال اقوی اور افضل ہے، کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے صحبت یافتہ اور نزول وحی کے عینی شاہدین ہیں۔

(ج)۔ اگر صحابی کی صرف رائے ہو، فتوی نہ ہو۔ تو ایسی صورت میں بھی ان کی رائے بعد والوں کی رائے سے افضل قرار دینی چاہیے، کیونکہ بعد والوں کے مقابلہ میں ان کی رائے میں صحت کا امکان زیادہ اور خطاء کا امکان کم ہے، اس لیے کہ ان کی حق میں خیر و بھلائی کی گواہی خود رسول اللہ ﷺ نے دی ہے۔

(د)۔ جہاں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی آراء مختلف ہوں اور بعد والوں کا بھی اس مسئلہ میں اختلاف ہو تو وہاں بعد والوں کے مقابلہ میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی رائے کو ترجیح دی جائے گی اور باقی رہی یہ بات کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں کس کی بات کو ترجیح ہو گی؟ اس کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ جس کیساتھ ترجیح کا کوئی پہلو اور وجہ ترجیح موجود ہو تو اس کی رائے کو ترجیح دی جائے گی[1]۔

۲۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: موقوف روایت کی حجیت میں اہل علم کا اختلاف ہے، احناف میں سے امام ابو بکر رازیؒ، فخر الاسلام بزدویؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ اور بعض متاخرین، امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ ایک روایت کے مطابق یہ رائے رکھتے ہیں کہ موقوف روایت سے احکام شرعیہ ثابت ہوتے ہیں، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی مجموعی کیفیت یہ تھی کہ ان کا ہر عمل سنت کے مطابق تھا۔ بعض حنفیہ اور شوافع کی یہ رائے ہے کہ موقوف روایت حجت نہیں، کیونکہ اس میں اس بات کا احتمال موجود ہے کہ یہ صحابی کا اجتہاد ہو۔ یا اس سے رسول اللہ ﷺ کے بجائے کسی اور سے سنا ہو۔ علامہ آمدیؒ نے موقوف روایت کے لیے استعمال ہونے والے مختلف الفاظ پر الگ الگ بحث کی ہے جس میں انہوں نے قائلین اور عدم قائلین کے دلائل کا تجزیہ کیا ہے[2]۔

قاعدہ نمبر ۲: آثار صحابہ کی حجیت کے بارے میں امام کرخیؒ اور امام ابو زید دبوسیؒ کی رائے جمہور احناف سے مختلف

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/ ۱۱۰۔

(۲) التقریر والتحبیر لابن امیر حاج: ۲/ ۳۱۰-۳۱۱، الإحکام فی أصول الأحکام: ۲/ ۱۳۵-۱۴۶.

ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ قول صحابی صرف ان احکام شرعیہ میں معتبر ہے جو مدرک بالقیاس نہیں، کیونکہ ان میں شارع سے سماع کا پورا احتمال ہے اور جو احکام مدرک بالقیاس ہیں وہ حجت نہیں، اس لیے کہ ظن غالب یہی ہے کہ قول صحابی رائے و اجتہاد پر مبنی ہے اور رائے و اجتہاد میں غلطی کا امکان ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آپس میں اختلاف تھا اور اپنے قول و عمل پر عمل پیرا ہونے کی لوگوں کو تلقین نہیں کیا کرتے تھے[۱]۔

قاعدہ نمبر ۲: آثار صحابہ کی حجیت میں احناف کا موقف بالکل واضح ہے کہ قرآن و سنت سے مسئلہ نہ ملنے کی صورت میں آثار صحابہ کو اولیت کا درجہ دیتے ہیں اور ان کے اقوال و افعال کو دیگر لوگوں کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ نے امام مالک بن انسؒ پر ایک جگہ تنقید کرتے ہوئے کہا کہ یہ بات ان کے زمانے میں کیوں جائز تھی اور اس زمانہ کیوں ناجائز ہے؟! کیا ان سے بڑا کوئی فقیہ ہے؟ علم تو ان لوگوں کا تھا! وہ فقاہت میں سب سے بڑھ کر تھے اور رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی سنت کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے؟ اگر ان کے ہاں یہ عمل قبیح ہوتا تو وہ اسے کبھی نہ کرتے!![۲]

قاعدہ نمبر ۳: شرعی احکام میں کبار صحابہ، جیسے خلفاء راشدین کا اثر دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مقابلہ میں معمول اور راجح متصور کیا جائے گا اور اسی طرح کبار صحابہ جیسے خلفاء راشدین کا اثر منقول ہو اور اس کی تصویب میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی کا اثر موجود ہونے کی صورت میں فقہائے احناف کبار صحابہ رضی اللہ عنہم کی اثر کو ترجیح دیتے ہیں، جیسا کہ سمندر سے حاصل ہونے والی اشیاء سے کس قدر محاصل لینا چاہیے؟

اس بارے میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے میں اس پر پانچواں حصہ ہے اور جب کہ باقی چار حصے نکالنے والے کے لیے ہیں، ہماری اس رائے کی تائید میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت منقول ہے اور سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے اس کو تائید حاصل ہے، لہذا ہم اس اثر کو اختیار کرتے ہیں اور اس کے خلاف قول نہیں کرتے[۳]۔

قاعدہ نمبر ۴: ایسا اثر جس کی صحتِ عمل پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع اور اتفاق ہو، اور اس کے خلاف کوئی رائے منقول نہ ہو، ایسی صورت میں اثرِ صحابی کو قبول کیا جائے گا۔

قاعدہ نمبر ۵: فقہائے احناف سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور ان کے اصحاب و تلامذہ کی آراء کو دیگر حضرات کی رائے پر ترجیح دیتے ہیں۔

---

[۱] کنز الاصول: ۲۳۶، تقویم الادلۃ: ۲۵۷۔
[۲] دیکھئے: الحجۃ علی اہل المدینۃ: ۱/ ۲۹۰۔
[۳] کتاب الخراج: ۷۱۔

قاعدہ نمبر ۶: اگر کسی مسئلہ کے بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مختلف آثار منقول ہوں تو ایسی صورت میں فقہائے احناف کے نزدیک اس صحابی کے اثر کو قابل عمل سمجھا جائے گا جو علم و مرتبہ میں افضل واعلیٰ ہو، جیسے قتل خطاء اور شبہ عمد کی صورت میں دیت لازم ہوتی ہے، البتہ مرد وزن کی دیت مساوی ہے یا نہیں؟ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے اور سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ دونوں کی دیت برابر ہے، فقہائے احناف سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اثر کو ترجیح دیتے ہیں، کیونکہ وہ علم و مرتبہ میں سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے فائق ہیں[1]۔

قاعدہ نمبر ۷: اگر کسی مسئلہ میں کبار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے آثار میں اختلاف ہو تو پھر ایسی صورت میں اگر کوئی خارجی قرینہ کے ضمن میں وجہ ترجیح موجود ہو تو اس کو اختیار کیا جائے گا۔

قاعدہ نمبر ۸: اگر ایک مسئلہ میں ایک صحابی سے مختلف آثار منقول ہوں تو ایسی صورت میں اس اثر کو ترجیح دی جائے گی جو صحیح ہو۔ اور اگر کسی مسئلہ کے بارے میں مختلف آثار منقول ہوں تو ایسی صورت میں جس اثر کی تائید روایت کے خارجی قرینہ سے ہوتی ہے اس کو قبول کیا جائے گا[2]۔

قاعدہ نمبر ۹: اگر کسی تابعی کا فتوی دورِ صحابہ میں مروج ہو اور وہ صحابی کے فتوی سے مزاحم ہو تو اس تابعی کی تقلید کے بارے میں دو قول ہیں: ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں، جیسے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے نزدیک بیٹے کی شہادت باپ کے حق میں جائز تھی اور قاضی شریح جو تابعی ہیں ان کا فتوی عدمِ جواز کا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس میں دو روایتیں ہیں: پہلی روایت ہے کہ امام صاحب نے کہا کہ میں تابعی کی تقلید نہیں کرتا، اس لیے کہ وہ بھی ہماری طرح رجال ہیں اور دوسری روایت یہ ہے کہ میں ان کی تقلید کروں گا، کیونکہ صحابہ ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے[3]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ سنت صحابہ سے کیا مراد ہے؟ اور اس کا دوسرا نام کیا ہے؟

(ب)۔ اصولیین نے آثار صحابہ کی مراتب کے اعتبار سے کونسی تقسیم کی ہے؟

(ج)۔ امام ابو حنیفہؒ کی آثار صحابہ کے متعلق کیا موقف ہے؟ اور احناف کی رائے کیا ہے؟

(د)۔ آثار صحابہ کی حجیت میں اہل علم کا اختلاف بیان کریں، نیز اگر ایک مسئلہ میں ایک صحابی سے مختلف آثار منقول ہوں تو ترجیح کس کو ہو گی؟

---

(۱) الحجۃ علی اہل المدینۃ: ۴/ ۲۸۲۔

(۲) اصول السرخسی: ۲/ ۱۱۰۔

(۳) ابو حنیفہ لابی زہرہ: ۲۶۷۔

اصلِ سوم: اجماع

یہ اصل درج ذیل پانچ فصلوں پر مشتمل ہے:
فصلِ اول: اجماع کا بیان...... فصلِ دوم: اجماع کی تقسیم باعتبار انعقاد...... فصلِ سوم: اجماع کی تقسیم باعتبار ابلاغ اور اہل اجماع...... فصلِ چہارم: اجماع کے درجات اور دیگر اقسام اجماع...... فصل پنجم: دورِ حاضر میں اجماع کا انعقاد

فصلِ اول: اجماع کا بیان

۱۔ اجماع کی لغوی واصطلاحی تعریف:

اجماع لغت میں عزم اور کسی چیز کے بارے میں پختہ ارادہ کرنے کو کہتے ہیں (۱)، اور اجماع کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

عِبَارَةٌ عَنْ اتِّفَاقِ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي عَصْرٍ عَلَى أَمْرٍ مِنْ الْأُمُورِ. (۲)

رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد کسی زمانہ میں امتِ اسلامیہ کے تمام مجتہدین کا کسی شرعی حکم پر متفق ہو جانا۔

۲۔ اجماع کی حجیت:

اجماع کی حجیت میں اختلاف ہے، معتزلہ، خوارج اور اکثر روافض اجماع کی حجیت کا انکار کرتے ہیں، مگر جمہور علماء کے نزدیک اجماع حجتِ قطعی ہے، قرآن وحدیث سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہے، متعدد آیات وروایات میں اس کا ثبوت ملتا ہے (۳)، اجماع کی حجیت پر بے شمار روایات ہیں، اگرچہ یہ روایات اخبار آحاد ہیں، لیکن علماء نے ان کو تواتر کے قبیل سے قرار دیا ہے، اس لیے ان سے قطعی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امت جس چیز پر متفق ہو جائے وہی حق اور درست ہے (۴)۔ یہی وجہ ہے کہ عہد صحابہ میں جب اکابر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم مدینہ میں ہی تھے اس اصل سے بہت کام لیا گیا، بلکہ حضرات خلفاء راشدین رضی اللہ عنہم

---

(۱) جیسے محاورہ ہے: "أجمع فلان على الأمر" (فلاں شخص نے کسی کام کا پختہ ارادہ کرلیا)، اجماع کے معنی کسی بات پر متفق ہونے کے بھی آتے ہیں، جیسے ارشاد ہے: "فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ." (یونس:۷۱)، (تم اپنی کوئی تدبیر اپنے شرکاء سے مل کر پختہ طور پر طے کرلو!)، اسی طرح عربی محاورہ ہے: "أجمع القوم على كذا" (لوگ فلاں کام پر عزم صحیح کیساتھ متفق ہوگئے ہیں) (المصباح المنیر: ۱/ ۱۵۰، القاموس المحیط: ۲/ ۱۵)۔

(۲) الاحکام للآمدی: ۱/ ۱۸۰، کشف الاسرار: ۳/ ۹۴۶، المستصفی: ۱/ ۱۷۳، تیسیر التحریر: ۳/ ۲۲۴۔

(۳) قرآن مجید میں ہے: "وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا." (النساء:۱۱۵)۔ (جو شخص بعد اس کے کہ اس پر امر حق واضح ہو چکا ہو، پھر پیغمبر کی مخالفت کرے اور مسلمانوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کرے تو ہم اس کو اس کی اختیار کردہ راہ کے سپرد کردیں گے اور اس کو جہنم میں داخل کریں گے)۔

اس آیت سے امام شافعیؒ اور دیگر اہل علم نے اجماع کی حجیت پر استدلال کیا ہے۔ (المستصفی: ۲/ ۱۷۵)

سیدنا عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت ہے: "إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ قَالَ: أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ﷺ عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُ اللهِ مَعَ الجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ." (سنن الترمذی: ۴/ ۴۶۶، رقم: ۲۱۶۷)۔ (بے شک اللہ تعالی نے میری امت کو۔ یا فرمایا۔ محمد ﷺ کی امت کو گمراہی پر اکٹھا نہیں کرے گا اور جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے، جو شخص الگ ہوا وہ جہنم میں الگ ہو کر جا پڑے گا)۔

یہ حدیث اس بات پر نص قطعی ہے کہ امت کا کسی مسئلے پر اتفاق غلط نہیں ہو سکتا، ان کے باہمی اتفاق میں اللہ تعالی کی رضا ضرور شامل ہوتی ہے۔

(۴) التقریر والتحبیر: ۳/ ۸۵۔

اور بالخصوص سیدنا ابو بکر صدیق اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما کا عام معمول تھا کہ جب کوئی مسئلہ کتاب و سنت میں نہ ملتا تو صحابہ کرام کو جمع کر کے اس کو حل کر لیتے[۱]۔

۳۔ محلِ اجماع:

اجماع کا محل اصولی طور پر شریعت کے فروعی اور عملی مسائل ہیں، نیز اس سے ان اعتقادی مسائل کا بھی ثبوت ہوتا ہے جو ایمان و کفر کا مدار نہیں، تاہم سنت و بدعت کا مدار ضرور ہیں، جیسے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی افضلیت پر اجماع ہے، لیکن ان کے خلاف رائے رکھنا بدعت ہے۔

۴۔ شرائط اجماع:

اجماع کے لیے مجتہدین وقت کا اتفاق ضروری ہے اور اس کے اہل مجتہدین ہیں، البتہ اگر کوئی مسئلہ ایسا ہو کہ اس میں محض اہل علم کی رائے ضروری نہ ہو تو غیر عالم بھی شامل ہو سکتا ہے جیسے قرآن مجید کے نقل پر اجماع میں عالم اور غیر عالم دونوں شامل ہیں[۲]۔

۵۔ سند اجماع:

اجماع کے لیے کوئی شرعی سند کا ہونا ضروری ہے، سند سے وہ امور مراد ہیں جن پر اجماع کی اساس و بنیاد ہو، سند کے بغیر اجماع معتبر نہیں، اس لیے کہ تشریع (مطلق قانون سازی) کا حق صرف اللہ تعالی اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہے، کسی اور فرد، یا افراد کو نہیں۔ اجماع کے بغیر مذکور دلیل محض ظنی الدلالت ہوتی ہے اور اجماع کے بعد مذکور حکم پختہ اور قطعی الثبوت ہو جاتا ہے، لہذا اجماع سے اس کی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے[۳]۔

---

(۱) الاحکام للآمدی: ۱/ ۱۸۳، کشف الاسرار: ۳/ ۹۷۳، اصول السرخسی: ۱/ ۲۹۶، المدخل: ۸۶، ۸۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۲۹۔

(۲) توضیح: ۳/ ۵۱۳، اصول الفقہ: ۲۱۰۔

(۳) مشہور مصری محقق استاذ محمد ابو زہرہ فرماتے ہیں: اجماع کے لیے کسی سند کا ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اجماع کرنے والے لوگ خود قانون سازی نہیں کر سکتے، جیسا کہ مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی ہے، وجہ یہ ہے کہ شریعت میں قانون سازی کا حق صرف اللہ تعالی اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے، جن کی طرف اللہ تعالی کی جانب سے وحی آتی ہے، اس لیے اجماع کے لیے کسی ایسی سند (دلیل) کا ہونا ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے جو (سند) فقہ اسلامی کے اصولِ عامہ میں سے ہو، صحابہ کرام ان مسائل میں جن میں انہوں نے باہم اجماع کیا ہے کسی سند (دلیل) کو تلاش کرتے تھے تاکہ اس پر اپنی رائے کو مبنی کر سکیں۔ چنانچہ دادی کی میراث کے مسئلے میں انہوں نے سیدنا مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر اعتماد کیا، محارم کو نکاح میں جمع کرنے کے مسئلے میں انہوں نے سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کو بنیاد بنایا۔ مرنے والے کے حقیقی بھائیوں کی عدم موجودگی میں باپ کی طرف سے بھائیوں کو ان کا قائم مقام سمجھنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس مسئلے کی توضیح اور ان کے اخوات (بھائی ہونے) کے مفہوم میں شمولیت کو مدار بنایا ہے۔ اصول الفقہ، ابو زہرہ: ۲۰۷۔

نیز اجماع اور قیاس دونوں خود مستقل کوئی دلیل نہیں ہیں۔ اجماع کی سند کبھی کتاب اللہ سے ہو گی اور کبھی سنت رسول اللہ ﷺ ہو گی، جیسے نانی یا دادی سے نکاح کرنا اور اپنی اولاد کی بیٹیوں سے نکاح کرنا شرعاً حرام ہے، اس پر اجماع ہے [1]۔

٦۔ اجماع کی منسوخی:

اجماع کے انعقاد کے بعد آیا اجماع کو کسی دوسرے اجماع سے منسوخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں دو رائے ہیں: بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر ایک زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے کے بارے میں متفق ہو جائیں تو بعد کے آنے والے مجتہدین اس طرح کا اتفاق رائے پیدا کر کے اس اجماع کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ یہ قول ان حضرات کا ہے جنہوں نے اجماع کے ثبوت کے لیے ان تمام لوگوں کے وفات پا جانے کو شرط قرار دیا ہے جنہوں نے اجماع کیا ہو۔

جمہور علماء کے نزدیک ایک اجماع کے مکمل ہو جانے کے بعد دوسرے اجماع کی گنجائش نہیں رہتی، اس لیے کہ یہ اجماع سابقہ اجماع سے متصادم ہو گا، سابقہ اجماع موجود ہے جس کی مخالفت کرنا بھی منع ہے چہ جائے کہ اس کے خلاف اجماع منعقد کیا جائے، لہٰذا دوسرا اجماع درست نہ ہو گا، اس لیے کہ عہد نبوی کے بعد کسی حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ایک اجماع کے بعد دوسرا اجماع کلی طور پر غلط ہو گا۔

۷۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اجماع یہ ہے کسی ایک زمانے میں رسول اللہ ﷺ کی امت کے صالح مجتہدین کا کسی حکم میں اتفاق کر لینا، قول میں اتفاق ہے تو اجماعِ قولی ہے، اور فعل میں اتفاق ہے تو اجماعِ فعلی ہے اور اعتقاد میں اتفاق ہے تو اجماع اعتقادی ہو گا، قولی اجماع کی بہت سی مثالیں ہیں۔ فعلی اجماع جیسے مضاربت، مزارعت، اور اعتقادی اجماع جیسے شیخین (سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ) کی فضیلت پر تمام مجتہدین کا اعتقاد ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: اجماع مجتہدین میں ان لوگوں کا اتفاق معتبر نہیں ہو گا جو مجتہد نہیں ہیں، مجتہد وہ شخص کہلاتا ہے جس کو تفصیلی دلائل سے شرعی احکام مستنبط کرنے کا ملکہ حاصل ہو۔ غیر مجتہد وہ شخص ہے جس کو استنباط

---

[1] اس کی سند قرآن مجید کی یہ آیت ہے:
”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ.“ (النساء: ۲۳)۔
اس بات پر اجماع ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت میں ”أُمَّهَاتُكُمْ“ سے مراد عورتوں میں اصول ہیں، اس لیے اس میں دادی اور نانی بھی داخل ہے اور لفظ ”بَنَاتُكُمْ“ صلبی بیٹیوں اور اولاد کی بیٹیوں کو بھی شامل ہے۔ اور سنت پر مبنی اجماع کی مثال میں یہ حکم پیش کیا جا سکتا ہے کہ میراث میں دادی کو چھٹا حصہ دینا چاہیے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے دادی کو چھٹا حصہ دیا تھا۔ جامع الاصول: ۵: ۲۳۵۔

پر قدرت حاصل نہ ہو، جیسے عامی شخص، یا وہ شخص جس کو امور شرعیہ پر مہارت حاصل نہ ہو۔

قاعدہ نمبر ۳: اجماع اصل میں محض رائے ہے جیسے کہ قیاس رائے ہے، البتہ اجماع اور قیاس میں فرق یہ ہے کہ قیاس کے تحت جو رائے ہوتی ہے وہ انفرادی یا زیادہ سے زیادہ چند افراد کی ہوتی ہے اور اجماع ایک زمانے کے تمام مجتہدین کی متعلقہ رائے کا نام ہے اسی اجتماعیت کی وجہ سے اس کو قیاس پر فوقیت حاصل ہے[1]۔

قاعدہ نمبر ۴: کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے؟ اس میں تین مذہب ہیں:

۱۔ پہلا مذہب داؤد ظاہری، شیعہ اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کا ہے کہ اجماع صرف صحابہ کا معتبر ہے، صرف صحابہ کو ہی اجماع کا حق ہے، ان کی دلیل یہ ہے: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ" اور "وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا." میں مخاطب صحابہ ہی ہیں، اس کے علاوہ اور بھی دلائل ہیں[2]۔

۲۔ دوسرا مذہب امام مالکؒ کا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع معتبر ہے، ان کی دلیل رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا یہ فرمان ہے: "المدينة كالكير تنفي الخبث كما ينفي الكير خبث الحديد."[3] مدینہ اپنے خبث کو اس طرح صاف کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے زنگ کو، خطا بھی ایک طرح کا خبث ہے، تو مدینہ والوں سے خطا کی نفی ہو گئی، تو لا محالہ جب وہ کسی بات پر اتفاق کریں گے تو اتباع امت پر واجب ہو گی، نیز مدینہ دار الہجرت ہے، صحابہ کا سب سے بڑا مرکزِ علم ہے، آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کی آرام گاہ ہے، اور حضور صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے احوال سے سب سے زیادہ واقف اہلِ مدینہ ہیں، جب اتنی خصوصیات ہیں تو حق اہلِ مدینہ سے باہر نہ ہو گا، لہٰذا صرف اہلِ مدینہ کا اجماع معتبر ہو گا[4]۔

۳۔ تیسرا مذہب فرقۂ زیدیہ اور روافض میں سے فرقۂ امامیہ کا ہے کہ اجماع صرف آلِ رسول کا معتبر ہے، کیوں کہ یہ سب آپ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کے قرابت دار ہیں، ان کی شان میں قرآن نے کہا: "إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا." (الاحزاب: ۳۳)۔ اللہ تعالیٰ نے حصر کے

---

[1] فواتح الرحموت: ۲/ ۲۴۶۔

[2] ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ آیات صحابہ کے ساتھ خاص مانو گے تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس آیت کے نزول کے وقت موجود صحابہ کے انتقال کے بعد اجماع منعقد نہ ہو، کیوں کہ ان کے انتقال کی وجہ سے، جمیع صحابہ کا اجماع متحقق نہ ہو گا، حالانکہ اجماع میں جمیع صحابہ کا اتفاق ضروری ہے، دوسری خرابی یہ ہو گی کہ پھر نزول آیت کے بعد جو صحابہ ایمان لائے ان کا اجماع معتبر نہ ہو، کیونکہ جب آیت اتری اس وقت وہ صحابی نہ تھے۔

[3] مصنف ابن ابی شیبۃ: ۶/ ۴۰۵، رقم: ۳۲۴۲۳۔

[4] اس کا جواب یہ ہے کہ ان تمام چیزوں سے اہل مدینہ کے فضائل ثابت ہوتے ہیں، مدینہ کے علاوہ کی فضیلت کی نفی نہیں ہوتی، اور نہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اجماع صرف مدینہ والوں کا معتبر ہے، کیونکہ مکہ مکرمہ کی بھی بہت ساری خصوصیات ہیں، مگر اجماع میں جگہ، مقام اور وہاں کی خصوصیات کا دخل نہیں ہے، بلکہ علم اور اجتہاد کا اعتبار ہوتا ہے، اور علم واجتہاد میں مکی، مدنی، شرقی، غربی سب برابر ہیں۔

ساتھ اہل بیت سے "رجس" کی نفی فرمائی، اور "رجس" سے مراد خطا ہے تو آیت سے ثابت ہوا کہ اہل بیت خطا سے معصوم ہیں، تو ان کا قول صواب ہی ہو گا، لہٰذا اجماع ان کا ہی معتبر ہو گا[1]۔

صحیح قول یہ ہے کہ ہر زمانے کے عادل اور مجتہد علماء کا اجماع معتبر اور حجت ہے، کیونکہ اجماع کے حجت ہونے کے دلائل عام ہیں، ہر زمانے کے علماء کو شامل ہیں، ان میں نہ اہلِ مدینہ کی تخصیص ہے، نہ صحابہ کی نہ آل رسول کی، البتہ عادل ہونا شرط ہے کیونکہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے، اور مجتہد ہونا بھی ضروری ہے اس وقت جب کہ اجماع ایسی چیز میں ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے جیسے نکاح، طلاق وغیرہ کے احکام، ان میں صرف مجتہدین کا اجماع معتبر ہو گا، غیر مجتہد کی موافقت یا مخالفت سے کوئی فرق نہ پڑے گا اور اگر ایسی چیز میں اجماع منعقد ہو رہا ہو جس میں رائے اور اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، جیسے نقلِ قرآن، رکعتوں کی تعداد تو ان میں مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کا اجماع واتفاق ضروری ہے، حتی کہ اگر کسی ایک شخص نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہ ہو گا۔

قاعدہ نمبر ۴: اجماع میں علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے یعنی کوئی عدد متعین نہیں ہے، قلیل ہوں یا کثیر ہوں، ان کی تعداد حد تواتر کو پہنچے یا نہ پہنچے اجماع منعقد ہو جائے گا، جمہور کا یہی مسلک ہے، البتہ بعض اصولیین جیسے امام الحرمین وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ وہ تعداد حدِ تواتر کو پہنچی ہو، کیونکہ تواتر تک پہنچنے سے ان کا اتفاق علی الخطا ناممکن ہو گا اور جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجماع کی حجیت اس امت کا فضل وشرف ہے، لہٰذا اس میں عدد کی شرط نہ ہو گی۔

قاعدہ نمبر ۵: جمہور کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کسی زمانے میں ایک ہی مجتہد ہو تو اس کا قول حجت ہو گا یا نہیں، بعض کہتے ہیں کہ حجت ہو گا، اور اس کا قول اجماع کے درجہ میں ہو گا، کیونکہ امت میں اس کے علاوہ کوئی اور مجتہد موجود نہیں ہے تو لفظ امت اسی پر صادق آئے گا، دلیل "إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً." (النحل: ۱۲۰) امت کا اطلاق فرد واحد سیدنا ابراہیم علیہ السلام پر ہے، بعض کے نزدیک ایک مجتہد کا قول حجت نہ ہو گا، کیونکہ اجماع کے لئے اجتماع ضروری ہے جو دو یا دو سے زائد سے ہو سکتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: اجماع منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط نہیں ہے، یعنی اجماع منعقد ہونے کے لئے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ تمام مجتہدین موت تک اپنے اجماع پر برقرار رہیں، اور ان سب کے مرنے کے بعد یہ اجماع منعقد ہو گا، بلکہ مجتہدین کے اجماع کر لینے کے فوراً بعد اجماع منعقد

---

[1] اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ آیت میں رجس سے خطا مراد نہیں ہے، بلکہ تہمت مراد ہے، کیونکہ آیت ازواجِ مطہرات سے تہمت دور کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے، جس پر دلالت آیت کے سیاق " يَانِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ."(الاحزاب:۳۲) سے ہو رہی ہے۔

ہو جائے گا، یہی جمہور کا مسلک ہے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ مجتہدین کا موت تک اپنے اجماع پر قائم رہنا شرط ہے اور ان سب کے مر جانے کے بعد اجماع منعقد ہو گا، کیونکہ زندگی میں اپنے اجماع سے رجوع کرنے کا احتمال ہے۔

قاعدہ نمبر ۷: اہل ہوی اور خواہش پرستوں کی مخالفت سے بھی اجماع میں کوئی فرق نہ پڑے گا، لیکن اسی چیز کے اجماع میں ان کی مخالفت سے فرق نہ پڑے گا جس چیز کی وجہ سے ھوی اور ضلالت کی طرف ان کی نسبت ہوئی ہے، جیسے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت پر اجماع منعقد ہو گیا، اور روافض مخالفت کر رہے ہیں تو یہاں ان کی مخالفت کا اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ رفض کی طرف ان کی نسبت اسی لئے ہوئی ہے کہ وہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت تسلیم نہیں کرتے، لیکن اگر روافض اس کے علاوہ دوسرے مسئلہ میں مخالفت کرتے ہیں تو ان کی مخالفت معتبر ہو گی، حتی کہ اجماع منعقد نہ ہو گا[۱]۔

قاعدہ نمبر ۸: جمہور کا مذہب ہے کہ اجماع کی سند قرآن اور سنت دونوں میں سے کوئی ایک چیز ہو گی، لیکن ایسے اجماع کی پابندی ضروری ہے کہ جس کی اساس محض قیاس یا مصلحت پر ہو؟ اس میں تین مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اجماع کے لیے کسی قیاس یا اجتہاد کو سند اور اساس بنانا درست نہیں ہے، قیاس کی وجوہ مختلف ہوتی ہیں اور ایک ہی مسئلے میں دو ائمہ کا قیاس دو مختلف طریقوں پر ہوتا ہے، لہذا ایسی صورت میں اجماع درست نہ ہو گا، صحابہ کرام نے جتنے مسائل میں بھی اجماع کیا ہے ان تمام کی اساس کتاب وسنت پر تھی، انہوں نے کسی مسئلے میں بھی محض قیاس کو سند واساس نہیں بنایا۔

دوسرا مذہب: قیاس اپنی تمام انواع کیساتھ اجماع کے لیے سند اور اساس ہو سکتا ہے، اس لیے کہ وہ ایک حجتِ شرعیہ ہے جس میں کسی نہ کسی شرعی حکم (نص) پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے اور چونکہ قیاس فی نفسہ حجت ہے، لہذا کوئی اجماع کسی قیاس پر مبنی ہو گا تو یہ ایسا اجماع ہو گا جو کسی شرعی دلیل پر مبنی ہے اور یہ اجماع کرنے والوں کی طرف سے نئے حکم کو انشاء نہیں ہے۔

تیسرا مذہب: یہ اگر قیاس ایسا ہو جس کی علت منصوص علیہ ہو اور وہ اتنی واضح ہو کہ اس کو تلاش

---

[۱] یہاں تھوڑی تفصیل ہے، اگر مجتہد مبتدع کی بدعت مفضی الی الکفر ہے تو یہ کافر کے مانند ہو گا اس کا قول معتبر نہ ہو گا جیسے فرقۂ مجسمیہ جو اللہ کے لئے جسم ثابت کرتا ہے، اور روافض جو قرآن میں تحریف کے قائل ہیں، تو یہ کافر کے مانند ہیں ان کا قول معتبر نہ ہو گا، لہذا ایسے لوگوں کی مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ اور اگر اس کی بدعت مفضی الی الکفر نہیں ہے تو اس میں تین قول ہیں: (۱) اس کا قول مطلقاً معتبر نہ ہو گا۔ (۲) اس کا قول مطلقاً معتبر ہو گا۔ (۳) اس کا قول اس کے حق میں تو معتبر ہو گا، دوسروں کے حق میں معتبر نہ ہو گا۔ ایک چوتھا قول بھی ہے جس کے قائل صاحب حسامی بھی ہیں، وہ یہ ہے کہ اگر وہ بدعتی لوگوں کو بدعت کی دعوت نہ دیتا ہو، اگرچہ خود بدعت میں مشہور ہو تو اس کی مخالفت معتبر ہو گی۔ (الفیض الحجازی:۲۴۶)

کرنے کے لیے غور و فکر کی ضرورت نہ ہو تو اس قیاس کی بنا پر اجماع کا وقوع درست ہے، اگر اس کی علت اتنی مخفی ہو کہ بغیر غور و فکر کے واضح نہ ہوتی ہو تو اس پر اجماع کی بنیاد رکھنا درست نہ ہو گا[1]۔

اس میں پہلا مذہب راجح ہے اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اپنے زمانے میں جو فیصلے کیے ان میں انہوں نے قرآن و سنت ہی کو سند اور اساس بنایا اور کسی موقع پر قیاس کو مدار نہیں ٹھہرایا۔

۸۔ تمرین:

(الف)۔ اجماع کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ اجماع کی حجیت میں اہل علم کا اختلاف بیان کریں۔

(ج)۔ محل اجماع، شرائط اجماع اور سند اجماع کی مختصر تفصیل کریں۔

(د)۔ اجماع کے انعقاد کے بعد آیا اجماع کو کسی دوسرے اجماع سے منسوخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

(ھ)۔ اجماع اور قیاس میں کیا فرق ہے؟

(و)۔ کن لوگوں کا اجماع معتبر ہے؟ وضاحت کریں۔

(ز)۔ اجماع منعقد ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا موت تک اس اجماع پر قائم رہنا شرط نہیں ہے،

(ح)۔ کیا ایسے اجماع کی پابندی ضروری ہے کہ جس کی اساس محض قیاس یا مصلحت پر ہو؟

---

[1] اصول الفقہ، ابو زہرہ: ۲۰۹، الاحکام فی اصول الاحکام: ۱/ ۳۷۴-۳۷۸۔

فصلِ دوم: اجماع کی تقسیم باعتبارانعقاد

۱۔ اجماع کی باعتبارانعقاد تقسیم:

اجماع کی باعتبارانعقاد دو قسمیں ہیں:

۱۔ اجماعِ صریحی ۲۔ اجماع سکوتی

۱۔ اجماعِ صریحی کی تعریف:

هُوَ أَنَّ الْمُجْتَهِدِيْنَ يَبْدُوْنَ آرَاءَهُمْ صَرَاحَةً، ثُمَّ يَجْمَعُوْنَ عَلَى رَأْيٍ.

اجماع صریحی یہ ہے کہ مجتہدین اپنی رائے کا صراحت سے اظہار کریں اور کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں[1]، پھر اس کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ ہے کہ مجتہدین کے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو، اور وہ ایک جگہ اکٹھے ہوں اور ان میں سے ہر شخص اپنی رائے کا اظہار کرے اور آخر میں وہ کسی ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ مسئلہ ان میں سے ہر شخص کے سامنے علیحدہ علیحدہ پیش کیا جائے اور وہ مجتہدین مختلف علاقوں میں ہوں، پھر ان سب کی آراء ایک رائے پر متفق ہو جائیں۔

تیسری صورت: یہ ہے کہ مجتہدین میں سے کوئی صاحب کسی مسئلے کے بارے میں فتوی دیں اور وہ فتوی دوسرے مجتہدین تک پہنچ جائے۔ اس فتوی کے علم میں آنے کے بعد وہ اس فتوے سے متفق ہونے کے بارے میں صراحت سے اپنی رائے کا اظہار کریں۔

چوتھی صورت: یہ ہے کہ کوئی مجتہد کسی مسئلے میں کسی خاص حکم کی بنیاد پر فیصلہ دے اور یہ حکم دوسرے مجتہدین تک بھی پہنچ جائے اور وہ اس فیصلے پر اپنی رضامندی کا صراحت سے اظہار کریں، خواہ وہ قول سے ہو، یا افتاء کے ذریعے ہو، یا قضاء کے ذریعے ہو[2]۔

اجماعِ صریحی کا حکم یہ ہے کہ اجماع کی یہ قسم قطعی حجت ہے اس کی مخالفت یا اس کی خلاف ورزی ناجائز ہے۔

۲۔ اجماع سکوتی کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَبْدَىَ الْمُجْتَهِدُ رِأْيَهُ فِيْ مَسْأَلَةٍ وَيُعْرَفُ هَذَا الرَّأْيُّ، وَيَشْتَهِرُ وَيَبْلُغُ الْآخَرِيْنَ وَيَسْكُتُوا وَلَا يُنْكِرُوْهُ صَرَاحَةً.

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/۲۳۳۔

[2] جامع الاصول: ۲۲۸۔

اجماع سکوتی یہ ہے کہ کسی زمانے کے مجتہدین نے صراحت کیساتھ کسی بات پر اجماع کا اظہار کیا ہو اور باقی لوگ جو اس وقت وہاں موجود ہوں انہوں نے اس پر سکوت اختیار کر لیا، نہ اس کی حمایت کی اور نہ مخالفت، تو ایسا اجماع سکوتی کہلاتا ہے[1]۔ اجماع سکوتی کے لیے درج ذیل شرائط ہیں:

(الف)۔ سکوت کرنے والوں میں سے کسی کی جانب سے موافقت یا مخالفت میں کوئی چیز نہ صراحۃً منقول ہو، اور نہ ہی اشارۃً اور دلالۃً منقول ہو۔

(ب)۔ علم و مشاہدہ کے بعد غور و فکر اور بحث و تمحیص کے لیے مناسب مواقع ملنے کے باوجود سکوت پایا جائے۔

(ج)۔ مسئلہ مجتہد فیہ ہو، یعنی اس مسئلے میں اجتہاد کی گنجائش ہو۔

(د)۔ سکوت کرنے والے علماء مجتہدین ہوں[2]۔

پھر اجماع سکوتی کی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔ سکوت کیساتھ کوئی قرینہ ایسا ہو کہ جس سے یہ سمجھا جائے کہ یہ سکوت محض موافقت کے لیے ہے، جیسے ادائیگی زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں کیساتھ جہاد پر سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے علاوہ باقی صحابہ کا سکوت اختیار کرنا، آپ کے حکم پر وہ مانعین زکوۃ کے خلاف جہاد کے لیے نکلے، اگرچہ صراحتاً سب نے اس پر اتفاق کا اظہار نہیں کیا تھا۔

(ب)۔ سکوت کیساتھ مذکورہ قرائن موجود نہ ہوں[3]۔

اجماع سکوتی کے حکم میں اختلاف ہے:

جمہور احناف کا مذہب یہ ہے کہ اجماع سکوتی قطعی حجت ہے اور یہ اجماع صریح کی طرح ہے، اگرچہ قوت میں اس سے کم ہے، حنابلہ کا بھی یہی مذہب ہے[4]۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ نہ اجماع ہے اور نہ ہی ظنی حجت کی حیثیت سے معتبر ہے۔ بعض شوافع اور بعض احناف کا کہتے ہیں کہ یہ اجماع نہیں[5]، بلکہ ظنی حجت ہے۔

---

(۱) جامع الاصول: ۲۲۹۔
(۲) فواتح الرحموت: ۲/ ۲۳۲، اصول الفقہ: ۲۱۲۔
(۳) فواتح الرحموت: ۲/ ۲۴۴۔
(۴) روضۃ الناظر لابن قدامہ: ۳۸۱۔
(۵) دیکھئے: جامع الاصول: ۲۲۹-۲۳۰۔

۲۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اجماع صریحی کو اجماع عزیمت اور اجماع سکوتی [1] کو اجماع رخصت بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: اجماع صریحی اور سکوتی میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں: قولی اور عملی۔ اجماع صریح قولی جو بالاتفاق سب کے بیان سے ثابت ہو۔ اجماع صریحی عملی جو بالاتفاق سب کے عمل سے ثابت ہو۔ اجماع سکوتی قولی جو بعض کے بیان اور بعض کے علم کے باوجود سکوت کیساتھ ہو۔ اجماع سکوتی عملی جو بعض کے عمل اور بعض کے علم ومشاہدہ پر سکوت ہو [2]۔

قاعدہ نمبر ۳: کسی زمانے میں اگر مجتہدین کے درمیان کسی مسئلے کے حکم میں اختلاف ہو اور اس میں دو قول تسلیم کر لیے گئے ہوں اور دونوں قولوں پر مجتہدین کا اتفاق ہو گیا ہو تو اس مسئلے میں تیسرے قول کی اجازت ہے یا نہیں؟ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ جائز نہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ جائز ہے اور ایک فریق کے ہاں اس میں تفصیل ہے: عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ان دو قولوں پر ضمنی اجماع ہو چکا ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اور نظریہ تسلیم نہیں کیا جائے گا اور تیسرا قول کو تسلیم کرنے کی وجہ سے اس اجماع کو توڑنا ہو گا اور انعقادِ اجماع کے بعد اس کو توڑنا یا منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ مجوزین کی دلیل یہ ہے کہ مجتہدین کے درمیان کسی مسئلے پر جب تک اختلاف باقی رہے گا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر اجماع منعقد نہیں ہوا۔ کیونکہ اجماع تمام مجتہدین کے اتفاق کا نام ہے نہ کہ بعض کا۔ اور جہاں یہ اتفاق موجود نہ ہو وہاں دیگر اقوال کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں، اس لیے تیسرا قول اس اجماع کو نہیں توڑتا جو ابھی تک منعقد ہی نہیں ہوا ہے۔ اور جنہوں نے تفصیل کی ہے ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ اختلاف کرنے والوں کے درمیان جس حد تک اتفاق ہے اس متفق علیہ قدر مشترک کے مخالف کوئی تیسرا قول لانا جائز نہیں، کیونکہ منعقد ہونے والے اجماع کو توڑا نہیں جاسکتا، ہاں

---

(۱) بعض اہل علم نے اجماع کی باعتبار انعقاد ایک تیسری قسم اجماع اصولی بھی ذکر کی ہے: اجماع اصولی یہ ہے کہ کسی خاص زمانے بالخصوص عہد صحابہ میں مجتہدین کسی فقہی مسئلے میں مختلف الرائے ہوں، اس صورت میں اس زمانے کے بعد آنے والے کسی مجتہد کے لیے مناسب نہیں کہ وہ ان سب کی رائے سے مخالف رائے قائم کرے، بشرطیکہ وہاں مسئلہ میں اختلاف کے باوجود کسی اصول پر سب کا اجماع ہو، جیسے میت کے بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف تھا، بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اسے بھائیوں کے ہمراہ شریک تصور کیا ہے، بشرطیکہ مجموعی حصہ ایک تہائی سے کم نہ ہو، بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس شرط کیساتھ اسے بھائیوں کیساتھ حصہ دار قرار دیا ہے کہ اس کا حصہ چھٹے حصہ سے کم نہ ہو، جب کہ اس کی موجودگی میں بھائیوں کو قطعی طور پر حصہ دار نہیں ٹھہرایا۔ اس اختلاف میں ایک اصولی بات پر اجماع ہے اور وہ یہ کہ یہ تمام حضرات دادا کو وارث قرار دینے پر متفق ہیں، البتہ حصے میں کمی بیشی میں اختلاف ہے، لہذا بعد میں آنے والے کسی مجتہد کے لیے مناسب نہیں کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ بھائیوں کی موجودگی میں دادا سرے سے ہی حصہ دار نہیں ہے۔

(۲) المدخل: ۱۴۱/۳، ہامش اصول الفقہ: ۲۱۱۔

اگر تیسرا قول اختلاف کرنے والوں کے درمیان متفق علیہ چیز سے نہیں ٹکراتا تو اس مسئلے میں ایک نیا تیسرا قول اختیار کرنا جائز ہے، کیونکہ اس حالت میں یہ اجماع سے نہیں ٹکراتا[۱]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ اجماع کی باعتبار انعقاد کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ اجماع صریحی کی تعریف، صورتیں اور حکم بیان کریں۔

(ج)۔ اجماع سکوتی کی تعریف، شرائط اور حکم بیان کریں۔

(د)۔ اجماع اصولی کی تعریف کریں۔

(ھ)۔ اجماع صریحی اور سکوتی کی اقسام بیان کریں۔

(و)۔ اگر مجتہدین کے درمیان کسی مسئلے کے حکم میں اختلاف ہو اور اس میں دو قول تسلیم کر لیے گئے ہوں اور دونوں قولوں پر مجتہدین کا اتفاق ہو گیا ہو تو اس مسئلے میں تیسرے قول کی اجازت ہے یا نہیں؟

---

[۱] جامع الاصول: ۲۳۱-۲۳۲۔

فصلِ سوم: اجماع کی تقسیم باعتبار ابلاغ اور اہل اجماع

ابلاغ کا مطلب یہ ہے کہ یہ اجماع مکلفین تک کس ذریعے سے پہنچا ہے اس اعتبار سے اجماع کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ اجماعِ متواتر ۲۔ اجماعِ مشہور ۳۔ اجماعِ احادی

۱۔ اجماعِ متواتر کی تعریف:

هُوَ إِجْمَاعُ تَوَاتَرَ نَقَلُهُ إِلَيْنَا مُنْذُ عَهْدِ الصَّحَابَةِ بِدُوْنِ اخْتِلَافٍ فِيمَا بَيْنَهُمْ.

اجماع متواتر وہ اجماع ہے جو عہد صحابہ سے کسی اختلاف کے بغیر تواتر کیساتھ منقول چلا آرہا ہو، جیسے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ اجماع حدیثِ متواتر کی طرح قطعی ہے، اس پر یقین اور عمل دونوں ضروری ہیں اور اس کا انکار کفر ہے(۱)۔

۲۔ اجماعِ مشہور کی تعریف:

هُوَ إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ مَا بَعْدَ الصَّحَابَةِ مَعَ تَوَاتُرِ نَقَلِهِ إِلَيْنَا مُنْذُ عَهْدِ الإِجْمَاعِ.

اجماعِ مشہور وہ ہے جو قرنِ اول کے بعد کا ہو اور تواتر کیساتھ منقول ہو، یعنی عہد صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد کے علماء کا کسی ایسے مسئلے پر اتفاق جس کے متعلق قرنِ اول میں کوئی اختلاف منقول نہ ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ حدیثِ مشہور کی قطعی ہے اور اس پر اطمینان و عمل ضروری ہے(۲)۔

۳۔ اجماعِ احادی کی تعریف:

هُوَ الْإِجْمَاعُ الْمَنْقُوْلُ إِلَيْنَا آحاداً.

اجماع آحادی وہ اجماع ہے جو بذریعہ اخبار آحاد منقول ہو، یعنی کسی عہد و زمانہ میں تواتر یا شہرت کیساتھ اس کی نقل نہ ہو۔ جیسے ام ولدہ کہ بیع میں عہد صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف تھا، بعد میں عدمِ جواز پر اتفاق ہو گیا۔

اس کا حکم یہ ہے کہ یہ بمنزلہ خبر واحد ہے، ظن غالب کیساتھ اس پر عمل ضروری ہے، اگر یہ اجماع قیاس کیساتھ متعارض ہو گا تو جمہور علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم رہے گا، جیسے خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے، کیونکہ خبر واحد اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے، کیونکہ اس کا مبنی رائے پر ہوتا ہے۔

---

(۱) اصول الفقہ، اسعدی: ۲۱۳۔

(۲) اصول الفقہ، اسعدی: ۲۱۳۔

اہل اجماع کے اعتبار سے اجماع کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اجماعِ صحابہ ۲۔ اجماع مابعد

ا۔ اجماعِ صحابہ:

هُوَ اتِّفَاقُ الصَّحَابَةِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) عَلَى أَمْرٍ.

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا کسی مسئلے پر متفق ہونا۔

اجماع صحابہ کی دو صورتیں ہیں:

پہلی صورت صحابہ کا اجماعِ صریح اور دوسری صورت صحابہ کا اجماعِ سکوتی۔

پھر اجماع سکوتی کی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔ اجماع سکوتی مع قرینہ (ب)۔ اجماع سکوتی بلا قرینہ۔

۲۔ اجماعِ علماء مابعد:

هُوَ اتِّفَاقُ الْعُلَمَاءِ بَعْدَ الصَّحَابَةِ (رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ) عَلَى أَمْرٍ.

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے بعد اہل علم کا کسی مسئلہ پر متفق ہونا۔

اجماع علماء مابعد صحابہ کی بھی دو صورتیں ہیں:

(الف)۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد کے علماء کا کسی ایسے مسئلے پر اجماع کرنا جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف منقول نہ ہو۔

(ب)۔ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد کے علماء کا کسی ایسے مسئلے پر اجماع کرنا جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا اختلاف ہو[1]۔

۲۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا: اگر صحابہ کا اجماع ہم تک ہر زمانے کے علماء کے اجماع کے ساتھ نقل ہو کر آئے، یعنی ہر زمانے میں تمام علماء نے بالاتفاق اس اجماع کو نقل کیا ہو، جیسے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع، یہ اجماع ہم تک نقلِ متواتر کے ساتھ آیا ہے، تو یہ اجماع خبرِ متواتر کے درجہ میں ہو گا، خبرِ متواتر کی طرح قطعی حجت ہو گا، حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہو گا[2]۔

---

(۱) فواتح الرحموت:۲/ ۲۴۴، توضیح:۵۳۴، اصول الفقہ:۲۱۲۔

(۲) نورالانوار، بشریٰ:۱/ ۲۰۷۔

قاعدہ نمبر ۲: اگر ہر زمانے کے علماء کے اتفاق کے ساتھ نقل ہو کر وہ اجماع ہم تک نہ پہنچا ہو، بلکہ آحاد اور افراد نے نقل کیا ہو جیسے اس پر اجماع منقول ہے کہ ظہر سے پہلے صحابہ چار رکعت پڑھتے تھے، اسی طرح فجر اسفار میں پڑھنا، ایک بہن کی عدت کے زمانے میں دوسری بہن سے نکاح حرام ہونا، خلوتِ صحیحہ سے مہر کا ثبوت، ان سب مسائل پر اجماع ہے، مگر یہ ہم تک تواتر کے ساتھ نہیں بلکہ آحاد وافراد کے طریقہ پر پہنچا ہے، تو اس اجماع کا حکم خبرِ واحد کی طرح ہے، کہ خبر واحد جیسے موجبِ عمل ہے، اور موجبِ علم ویقین نہیں ہے، اس طرح اجماع بھی موجبِ عمل ہو گا، موجبِ یقین نہ ہو گا[1]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ ابلاغ کا کیا مطلب ہے؟ نیز ابلاغ کے اعتبار سے اجماع کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ اجماع متواتر، اجماع مشہور اور اجماع آحادی کی تعریف اور حکم بیان کریں۔

(ج)۔ اہل اجماع کے اعتبار سے اجماع کی کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ اجماع علماء مابعد صحابہ کی کتنی قسمیں ہیں؟

---

[1] دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح خبرِ واحد اپنی اصل کے اعتبار سے تو قطعی ویقینی ہے کیونکہ وہ معصوم نبی کی طرف منسوب ہے، لیکن بطریقِ آحاد نقل ہونے کی وجہ سے مفید ظن ہو گی، مفید یقین نہ ہو گی اسی طرح یہ اجماع بھی اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی ویقینی ہے کیونکہ وہ امتِ معصومہ عن الخطا کی طرف منسوب ہے، لیکن آحاد کے ساتھ نقل ہو کر آنے کی وجہ سے ظنی ہو گا، قطعی نہ ہو گا، اور اس کا منکر کافر نہ ہو گا البتہ اگر یہ اجماع قیاس کے ساتھ متعارض ہو گا تو جمہور علماء کے نزدیک قیاس پر مقدم رہے گا، جیسے خبر واحد قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ خبر واحد اور اجماع اپنی اصل کے اعتبار سے قطعی ہوتے ہیں، اور قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ظنی ہوتا ہے، کیونکہ اس کا مبنی رائے ہوتا ہے، اور قطعی ظنی پر مقدم ہوتا ہے۔

فصلِ چہارم: اجماع کے درجات اور دیگر اقسام اجماع

۱۔ اجماع کے درجات:

قوت وضعف اور یقین وظن کے اعتبار سے اجماع کے چار مرتبے ہیں:

(الف)۔ سب سے اعلیٰ درجہ کا اجماع وہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کسی امر پر صراحۃً اجماع کیا ہو، جیسے: " اجمعنا علی هذا" کہا ہو، یہ سب سے قوی اجماع اس لیے ہے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیوں کہ یہ تمام صحابہ کا اجماع ہے، ان میں اہلِ مدینہ بھی اور آلِ رسول بھی شامل ہیں، لہٰذا یہ اجماع آیت اور خبر متواتر کی طرح مفیدِ یقین ہو گا، اس کا منکر کافر ہو گا جیسے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع ہے۔

(ب)۔ دوسری قسم وہ اجماع ہے جو بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کی صراحت اور باقی کے سکوت سے ثابت ہو، یعنی کسی مسئلہ میں بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے صراحت کی ہو اور باقی صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی کی طرف سے مخالفت ظاہر نہ ہوئی ہو بلکہ سکوت اختیار کیا ہو، تو جمہور کے نزدیک یہ بھی اجماع ہے[1]، اس کو اجماع سکوتی کہیں گے، گے، مگر یہ اجماع پہلے کے مقابلہ میں کم درجہ ہے کیونکہ سکوت بھی اگرچہ حکم کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے مگر صراحت کے مقابلہ میں کم درجہ دلالت ہوتی ہے۔

---

(۱) جمہور کی دلیل یہ ہے کہ اجماع منعقد کرنے کے لئے سب کی طرف سے قولی صراحت وموافقت مشکل ہے، اگر سب کی قولی صراحت ضروری قرار دیں گے تو اجماع ہی منعقد نہ ہو سکے گا، اس میں عادۃً ایسا ہی ہوتا ہے کہ کچھ حضرات اتفاق کر لیتے ہیں پھر وہ فتوی امت میں شائع ہوتا ہے، تو باقی حضرات سکوت کرتے ہیں تو ان کا سکوت ان کے متفق ہونے کی دلیل ہوتا ہے، کیونکہ اگر یہ بات ان کے نزدیک حق نہ ہوتی تو وہ سکوت نہ کرتے، بلکہ اختلاف کرتے، اور جب سکوت کیا تو یہ ان کے نزدیک حق ہونے کی دلیل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ بات حق نہ ہوتی تو مجتہد سکوت نہ کرتا، کیونکہ ایسے امر میں سکوت حرام ہے، حق کو ظاہر کرنا ضروری ہے، لیکن جب سکوت کیا تو یہ اس کے حق ہونے کی دلیل ہے۔

اجماع سکوتی کے سلسلہ میں امام شافعی سے منقول ہے کہ یہ اجماع ہی نہیں ہے، اور نہ قابلِ حجت ہے، اور ہمارے اصحاب میں عیسی بن ابان کا بھی یہی مذہب ہے، نیز شعریہ میں سے ابو بکر باقلانی، بعض معتزلہ اور داؤد ظاہری بھی اسی کے قائل ہیں۔

ان حضرات کی دلیل یہ ہے سکوت ہمیشہ رضامندی اور موافقت کی دلیل نہیں ہوتا ہے، بلکہ کبھی متکلم کی ہیبت سے بھی آدمی سکوت کرتا ہے، کبھی سامنے والے کے عمر میں اور مرتبہ میں بڑا ہونے کی وجہ سے آدمی سکوت کرتا ہے، کبھی اس لئے سکوت کرتا ہے کہ اس کو اس مسئلہ پر غور وفکر کا موقع ہی نہیں ملا ہے، جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ عول کے قائل تھے، جب صحابہ سے مشورہ کیا تو تمام صحابہ نے سکوت اختیار کیا مگر آپ کی وفات کے بعد حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے عول کا انکار کیا، تو ان سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں آپ نے کیوں اس کو ظاہر نہیں کیا، تو کہنے لگے: " كان رجلا مهيبا"، "حضرت عمر بڑے ہیبت ناک تھے"۔ تو ان مختلف احتمالات کے ہوتے ہوئے سکوت رضامندی کی دلیل نہ ہو گی، لہٰذا اجماع ہی نہ ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہدین کے احوال کو دیکھتے ہوئے یہ سارے احتمالات خلافِ ظاہر ہیں، ان کا اعتبار نہ ہو گا، اور رہا حضرت ابن عباسؓ کا واقعہ تو یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ حضرت عمرؓ تو حق کے معاملہ میں بہت نرم تھے: "كان وقافا عند كتاب الله"، کئی مواقع ہیں جہاں حضرت عمر حق کے سامنے جھک گئے ہیں، لہٰذا یہ غلط ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے خوف وڈر سے سکوت کیا تھا۔ دیکھئے: الفیض الحجازی: ۲۴۸-۲۴۹۔

(ج)۔ تیسری قسم کا اجماع تابعین کا اجماع ہے، تابعین کا اجماع دو طرح کا ہے، پہلا یہ کہ تابعین نے ایسے امر پر اتفاق کیا جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف نہیں رہا ہے، یہ مسئلہ دورِ صحابہ میں اٹھا ہی نہیں ہے، تو تابعین کا یہ اجماع بمنزلہ خبرِ مشہور کے ہوگا، جیسے تابعین نے استصناع کے جواز پر اجماع کیا، اور اس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی اختلاف نہیں رہا ہے، استصناع کہتے ہیں سائی اور آڈر دیکر کوئی چیز بنوانا جیسے جوتا بنوانا وغیرہ۔

(د)۔ دوسرا تابعین کا اجماع یہ ہے کہ تابعین نے ایسے امر پر اجماع کیا ہے جس میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف رہا ہے، صحابہ کے مختلف موافق و مخالف اقوال ہیں اور تابعین نے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا، جیسے ابتداءً ام ولد کی بیع کے سلسلہ میں صحابہ میں اختلاف تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ جواز کے قائل تھے، اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ عدمِ جواز کے قائل تھے، بعد میں تابعین نے عدمِ جواز پر اتفاق کر لیا، تو یہ اجماع کی چوتھی قسم ہے۔

اجماع کی اس چوتھی قسم میں علماء کا اختلاف ہے، اصحاب ظواہر، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ اجماع کی یہ قسم شرعاً اجماع ہے ہی نہیں، حجت نہیں ہے، بلکہ یہ حکم اب بھی اجتہادی رہے گا، کیونکہ اس میں سب کا اتفاق نہیں پایا گیا[1]۔

اکثر احناف اکثر شوافع، امام محمدؒ، امام ابو حنیفہؒ اور دیگر اصولیین سب اس کے قائل ہیں، وہ یہ ہے کہ اجماع کے لیے پوری امت کا اتفاق شرط نہیں ہے بلکہ ہر زمانے کے علماء کا اجماع حجت ہے، چاہے وہ حکم جس پر اجماع ہو رہا ہے، عہد صحابہ میں مختلف فیہ رہا ہو یا نہ رہا ہو، لہٰذا دونوں صورتوں میں تابعین کا اجماع حجت ہے، کیونکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل دونوں صورتوں کو شامل ہیں، البتہ تیسری قسم کا اجماع یعنی تابعین کا وہ اجماع جس میں دور صحابہ میں اختلاف نہیں رہا ہے، وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہوگا، لہٰذا اس کا منکر گمراہ قرار دیا جائے گا، اور چوتھی قسم کا اجماع یعنی تابعین کا وہ اجماع جس میں دورِ صحابہ میں اختلاف رہا ہے وہ بمنزلہ خبرِ واحد ہوگا، جو موجبِ عمل تو ہوگا مگر مفیدِ ظن ہوگا، مفید یقین نہ ہوگا، اور تیسری قسم کا اجماع جو بمنزلہ خبرِ مشہور کے ہے وہ بھی موجبِ عمل ہوگا اور مفید طمانیت ہوگا[2]۔

---

(۱) اس لیے کہ جن صحابہ کا اس میں مخالف قول ہے، وہ صحابہ اس اجماع کے مخالف ہیں، اگرچہ وہ صحابہ وفات پا چکے ہوں، اس لیے کہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے، بلکہ مرنے کے بعد بھی قول معتبر ہوتا ہے، ورنہ مذاہبِ اربعہ کا بطلان لازم آئے گا، لہٰذا جب مرنے سے قول باطل نہیں ہوا تو پوری امت کا اجماع نہ ہوا پس یہ حجت نہ ہوگا۔

(۲) جامع الاصول: ۲۳۹-۲۴۰۔

۲۔ دیگر اقسام اجماع: اجماعِ سندی اور اجماعِ مذہبی:

اجماع کی دو بڑی قسمیں یہ بھی ہیں:

(الف)۔ اجماع سندی (ب)۔ اجماع مذہبی

(الف)۔ اجماع سندی کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَتَّفِقَ أَهْلُ الْإِجْمَاعِ فِيْ عَصْرٍ عَلَى حُكْمٍ وَّاحِدٍ لِحَادِثَةٍ مَّا، وَوَصَلَ إِلَيْنَا عَنْ طَرِيْقِ النَّقْلِ.

اجماعِ سندی سے مراد یہ ہے کہ امت مسلمہ کے تمام علماء کسی زمانے میں کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں اوران سے اجماع کی خبر سند کیساتھ ہم تک پہنچی ہو، جیسے صحابہ کا اجماع، تابعین کا اجماع اور تابعین کے بعد متاخرین کا اجماع اس قبیل سے ہے[1]۔

(ب)۔ اجماع مذہبی کی تعریف:

هُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِيْ مَذْهَبٍ عَلَى أَمْرٍ.

اجماعِ مذہبی سے مراد یہ ہے کہ کسی مسلک کے کچھ مجتہدین کسی مسئلے پر اتفاق کر لیں۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ اجماعِ مرکب ۲۔ اجماع بسیط (اجماعِ غیر مرکب)

ا۔ اجماعِ مرکب کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَتَّفِقَ أَهْلُ الْإِجْمَاعِ عَلَى حُكْمٍ وَاحِدٍ، لَكِنْ يَخْتَلِفُ فِي الْعِلَّةِ.

اجماعِ مرکب یہ ہے کہ کسی مسئلے کے حکم پر اتفاق ہو، لیکن علت میں اختلاف ہو، جیسے بیک وقت قے اور عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کا باطل ہونا، احناف کے نزدیک یہاں وضو قے کی بنا پر ٹوٹا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹا ہے۔

اجماع کی اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر مذکورہ علتوں میں سے کسی ایک میں فساد لازم آجائے تو اس سے اجماع باطل ہو جائے گا، مثلاً اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام ابو حنیفہؒ کا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام شافعیؒ کا اتفاق ختم ہو جائے، پھر دونوں طرف فساد کا احتمال موجود رہتا ہے، چنانچہ یہاں یہ احتمال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ عورت کو ہاتھ لگانے کے مسئلے میں تو درستگی پر اور قے کے مسئلے میں غلطی پر ہوں اور امام شافعیؒ قے کے مسئلے میں درستگی پر اور عورت کو چھونے

---

[1] جامع الاصول: ۲۴۰۔

کے مسئلے میں غلطی پر ہوں، جس کی بناپر اجماع کی اس صورت کا کسی وقت بھی باطل ہونا ممکن ہے[1]۔

۲۔اجماعِ بسیط(اجماعِ غیر مرکب) کی تعریف:

هُوَ أَنْ يَتَّفِقَ أَهْلُ الْإِجْمَاعِ عَلَى حُكْمٍ وَاحِدٍ، وَ يَتَّفِقُ فِي الْعِلَّةِ.

اجماعِ بسیط غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کے درمیان حکم اوراس کی علت دونوں پر اتفاق رائے پایا جائے، اجماع کی یہ قسم ہی اصلی اجماع کے زمرے میں آتی ہے اوراس کا ختم ہونا ممکن نہیں ہوتا۔

۲۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر:اجماع مرکب کا ختم ہو جانا ممکن ہے، کیونکہ اس کی علت ہی ختم ہو جاتی ہے،اسی لیے اگر قاضی کسی معاملے میں فیصلہ دے دے اور بعد میں یہ ثابت ہو کہ گواہ غلام تھے یا غیر عادل تھے یا جھوٹی گواہی دی اور انہوں نے گواہی سے رجوع کر لیاتو فیصلہ باطل ہو جائے گا اور مدعی علیہ کو اس کا معاوضہ دلایا جائے گا اور یہ تاوان گواہ دیں گے۔

قاعدہ نمبر:اجماع مرکب کی ایک صوررت یہ بھی ہے کہ جب مجتہدین کسی مسئلے میں اختلاف کریں اور بعد کے دور میں مختلف مسالک کے فقہاء علیحدہ علیحدہ ان میں سے کسی ایک کی رائے پر اتفاق کر لیں توان دو یا تین اقوال اجماع کیا جائے گا اور آئندہ لوگوں کو اس کا اختیار نہ ہو گا کہ اس مسئلے میں کوئی تیسرا قول یا نظریہ اختیار کریں۔

قاعدہ نمبر:اصولیین اجماع مرکب سے عام طور پر بحث کرتے ہیں، کیونکہ غیر مرکب یعنی ایک قول پر اتفاق ظاہرہے اور اجماع کی عام طور پر یہی صورت ہوتی ہے[2]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ قوت وضعف اور یقین وظن کے اعتبار سے اجماع کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ کیا اجماع سکوتی حجت ہے؟

(ج)۔ اجماع سندی اوراجماع مذہبی کی تعریف کریں۔

(د)۔اجماع مرکب اور غیر مرکب کی تعریف کریں۔

(ھ)۔ اصولیین اجماع مرکب سے بحث کرتے ہیں یا غیر مرکب سے؟

---

(۱) جامع الاصول:۲۳۹-۲۴۰۔

(۲) جامع الاصول:۲۴۲۔

فصل پنجم: دورِ حاضر میں اجماع کا انعقاد

اجماع فقہ اسلامی کے مآخذ میں سے ایک اہم ماخذ ہے اور ایک اہم دلیل ہے، اس کی صحت اور اعتبار کے بارے میں شہادتیں موجود ہیں، اس لیے پیش آنے والے نئے واقعات سے متعلق شرعی احکام معلوم کرنے والے لیے اس سے استفادہ کیا جاسکتا ہے جو ہمارے دور میں کثرت سے پیش آرہے ہیں، تاہم یہ استفادہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے کہ فقہاء ایک جگہ اکٹھے ہوں یہ مسائل ان کے سامنے پیش کیے جائیں اور ان کے بارے میں ان کی رائے معلوم کی جائے۔

عصر حاضر میں انعقاد اجماع کے لیے ایک مفید تجویز یہ ہو سکتی ہے کہ فقہاء کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں دنیائے اسلام کے تمام فقہاء شریک ہوں، اس مجلس کے لیے کوئی مقام متعین ہو اور وہاں اس کام کے لیے جملہ سہولتیں میسر ہوں۔ ایک خاص نظام کے مطابق مقررہ اوقات میں اس کے اجلاس منعقد ہوں، ان اجلاسوں میں مجلس کے سامنے جدید مسائل اور واقعات پیش کیے جائیں، تاکہ ان پر غور و فکر کر کے اور شرعی نصوص، قواعد اور عام اصولوں کی روشنی میں ان مسائل کے بارے میں احکام معلوم کرے۔ پھر مقررہ اوقات میں ان احکام کی اشاعت کی جائے تاکہ لوگ اس سے باخبر رہیں، کیونکہ یہ امکان موجود ہے کہ بعض فقہاء کسی مجبوری کے سبب اس مجلس میں شریک نہ ہو سکیں۔

اور اسی طرح فقہاء سے درخواست کی جائے کہ وہ اپنی رائے سے اس فقہی مجلس کو مطلع کر دیں اور یہ مجلس اپنی آراء کی اشاعت میں تمام ذرائع ابلاغ سے مدد لیں اور پھر یہ مجلس ان تمام آراء پر غور کرے جو اس کو فقہی احکام شائع کرنے کے بعد وصول ہوئی ہوں، اس مجلس کے ارکان کا جس حکم پر اتفاق ہو جائے اس پر اجماع منعقد ہو جائے گا[1]۔

---

(1) الوجیز فی اصول الفقہ للزیدان:۱۷۹، جامع الاصول:۲۳۹۔

اصل چہارم: قیاس

یہ اصل درج ذیل گیارہ فصلوں پر مشتمل ہے:
فصلِ اول: قیاس کا بیان...... فصلِ دوم: قیاس کی اقسام...... فصلِ سوم: مباحثِ علت کا بیان...... فصلِ چہارم: مسالکِ علت کا بیان...... فصلِ پنجم: علت کو کام میں لانے کے مراحل...... فصلِ ششم: علت کی اقسام وانواع...... فصلِ ہفتم: سبب کا مفہوم اوراس کی اقسام...... فصلِ ہشتم: شرط کا مفہوم اوراس کے اقسام...... فصلِ نہم: علامت کا مفہوم اوراس کی اقسام...... فصلِ دہم: موانع علت وحکم...... فصلِ یازدہم: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات

فصلِ اول: قیاس کا بیان

۱۔ قیاس کی لغوی اور اصطلاحی تعریف:

قیاس کے لغوی معانی ناپنا، پیمائش کرنا، اندازہ لگانا اور برابر کرنا ہیں، [۱] اور اصولیین کے نزدیک قیاس کی تعریف یہ ہے:

هُوَ إلْحَاقُ فَرْعٍ بِأَصْلٍ فِي حُكْمٍ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الْعِلَّةِ.

اشتراکِ علت کی بناء پر حکمِ اصل (حکم منصوص) کو فرع (غیر منصوص) میں جاری کرنا، یعنی قرآن وسنت میں صراحت سے بیان کیے ہوئے حکم کو ایسی چیز میں جاری کرنا جس کا حکم صراحتاً مذکور نہیں، اس بناء پر کہ قرآن وسنت میں بیان کیے ہوئے حکم کی علت اس چیز میں بھی پائی جاتی ہے [۲]۔

۲۔ قیاس کی حقیقت وحجیت:

قیاس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ محض اپنی فکر ورائے سے کوئی حکم بیان کر دیا جائے، بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ جس واقعہ کا حکم منصوص نہ ہو، یعنی کتاب وسنت اور اجماع میں منقول نہ ہو تو کسی منصوص صورتِ حال کو مناسبت کی بناء پر اس کے حکم کے لیے مدار وبنیاد قرار دیا جائے اور مناسبت سے مراد یہ ہے کہ حکمِ منصوص کی کوئی ایسی علت ہو جو غیر منصوص واقعہ میں بھی موجود ہو، اور اس میں قیاس کی صحت کی تمام شرائط موجود ہوں۔

قیاس کی حجیت قرآن، حدیث اور عقل سے ثابت ہے اور اس پر نقلی اور عقلی دونوں طرح کے دلائل موجود ہیں۔ قرآن مجید میں ہے: "فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ." (الحشر:۲)۔

اس آیت میں "اعتبار" کا حکم ہے، مفسرین نے "اعتبار" کی تفسیر اس طرح کی ہے: "ردّ الشيء إلى نظيره بأن يحكم عليه بحكمه." [۳] یعنی ایک چیز کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا تاکہ نظیر کا حکم اس چیز پر بھی جاری کیا جاسکے [۴]۔ اور قیاس کی حقیقت بھی یہی ہے۔

---

(۱) جیسے محاورہ ہے: "قستُ الثوب بالزراع"۔ (میں کپڑے کو میٹر سے ناپا) اور "قستُ هذه الورقة بهذه الورقة" (میں اس ورق کو دوسرے کیساتھ برابر کیا)۔ (المصباح المنیر: ۲/۱۳۷، القاموس المحیط: ۲/۲۴۴)۔

(۲) توضیح تلویح: ۵۳۵، المدخل: ۲۸۸، الوجیز فی اصول الفقہ: ۱۸۳۔

(۳) روح المعانی: ۱۴/۲۳۶۔

(۴) مشہور فقیہ ابو بکر جصاصؒ (م ۳۷۰ھ) فرماتے ہیں: "فِيهِ أَمْرٌ بِالِاعْتِبَارِ وَالْقِيَاسُ فِي أَحْكَامِ الْحَوَادِثِ ضَرْبٌ مِنْ الِاعْتِبَارِ فَوَجَبَ اسْتِعْمَالُهُ بِظَاهِرِ الْآيَةِ." (احکام القرآن للجصاص: ۵/۳۱۷)۔
اس آیت میں اعتبار کا حکم ہے اور نئے پیش آنے والے مسائل میں قیاس کرنا بھی اعتبار کی ایک قسم ہے، لہٰذا قیاس کا واجب الاستعمال ہونا ظاہر آیت سے ثابت ہے۔

احادیث سے بھی قیاس کی حجیت ثابت ہے[۱]، رسول اللہ ﷺ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا امیر بنا کر بھیجتے ہوئے ارشاد فرمایا:

”«كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ الله، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ الله؟»، قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ الله ﷺ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ الله، وَلَا فِي كِتَابِ الله؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو فَضَرَبَ رَسُولُ الله ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لله الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ الله لِمَا يُرْضِي رَسُولَ الله ».“[۲]

”جب تمہارے سامنے کوئی مقدمہ پیش آئے گا تو تم فیصلہ کیسے کروگے؟ سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے مطابق! آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر کتاب اللہ میں وہ مسئلہ نہ پاؤ تو؟ عرض کیا: پھر رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق! آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: اگر میری سنت میں بھی نہ پاؤ تو؟ عرض کیا: اجتہاد کروں گا اور اپنی کوشش میں کوئی کمی نہیں چھوڑوں گا۔ آپ ﷺ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کے سینے پر ہاتھ مارا اور ارشاد فرمایا: شکر ہے اس خدا کا جس نے اپنی نبی کے قاصد کو ایسے کام کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول (ﷺ) خوش ہے۔

بہت ہی احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے جہاں شریعت کا حکم بیان فرمایا وہاں حکم کی علت بھی بیان فرمائی، علت بتانے کا فائدہ یہی ہو سکتا ہے کہ اس علت کی بناء پر یہی حکم دوسری چیزوں میں بھی جاری کیا جا سکتا ہے، یہی تو قیاس ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے بہت سے احکام کی علتیں بتا کر قیاس کا راستہ بتلایا ہے[۳]۔

---

[۱] اسی طرح قرآن مجید میں ہے: ”وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.“ (النساء:۸۳)۔
”اور جب ان لوگوں (منافقین) کو کسی امر جدید کی خبر پہنچتی ہے خواہ امن ہو، یا خوف، تو اس کو مشہور کر دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اس خبر کو رسول اللہ ﷺ اور ایسے امور کو سمجھنے والوں (کی رائے) کے حوالے کر دیتے تو ان میں سے تحقیق کرنے والے اس بات کی حقیقت کو جان لیتے۔“
اس آیت میں ”استنباط“ کرنے کی تعریف کی گئی ہے، ”استنباط“ کا معنی ہے: چیز کو اس کے ماخذ سے نکالنا، مثلاً: کنوئیں سے پانی نکالنا اور دھات کو کان سے نکالنا۔ استنباط کا یہ مفہوم قیاس میں بھی موجود ہے اس لیے قیاس میں بھی قرآن و سنت میں بیان کیے ہوئے حکم کی علت کا استنباط کیا جاتا ہے، پھر اس علت کی بناء پر دوسری اشیاء میں بھی وہی حکم جاری کیا جاتا ہے، لہذا اس آیت میں جب استنباط کی تعریف کی گئی ہے تو اس کے ضمن میں قیاس بھی داخل ہے۔

[۲] سنن ابی داؤد:۳/۳۰۳، رقم:۳۵۹۲، سنن الترمذی:۳/۶۰۸، رقم:۱۳۲۷، سنن الدارمی:۱/۲۶۷، رقم:۱۷۰۔ اس حدیث کی سند کو حافظ ابن قیمؒ نے صحیح قرار دیا ہے۔ دیکھئے: اعلام الموقعین:۱/۱۵۵۔

[۳] اسی طرح صحابہ کرام رضی اللہ عنہم غیر منصوص مسائل میں قیاس فرماتے تھے اور ان کا قیاس کرنا مشہور ہے، بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بے شمار مسائل میں قیاس کیا، کسی صحابی سے یہ ثابت نہیں کہ انہوں نے قیاس کرنے پر اعتراض کیا ہو، یا اس کی تردید کی ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ قیاس کے شرعی دلیل ہونے پر حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ (منہاج الوصول الی نہایۃ السؤل:۴/۱۷)۔

قیاس کی حجیت پر عقلی دلیل یہ ہے کہ قیاس انسان کی ایک فطرت ہے، روز مرہ کے بے شمار واقعات میں ہر انسان ایک واقعہ کو دیکھ کر اس سے ملتے جلتے واقعات کا حکم سیکھتا ہے، نیز یہ مسلمہ بات ہے کہ دین ایک کامل ضابطہ حیات ہے، یہ بھی معلوم ہے کہ تمام مسائل کا حکم صراحتاً قرآن وحدیث میں موجود نہیں ہے، اب یہ بات کہ دین کامل ضابطہ حیات ہے، اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب کہ قیاس سے مسائل کا حکم معلوم کرنے کو تسلیم کرلیا جائے، ورنہ جن مسائل کا حکم قرآن وحدیث میں صراحتاً مذکور نہیں اور قیاس کے ذریعے ان کا حکم معلوم کرنا بھی درست نہ ہو تو ان مسائل کے سلسلے میں دین کی کوئی رہنمائی نہ رہے گی اور پھر اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات کیونکر رہ سکے گا! اس سے معلوم ہوا کہ اسلام کا کامل ضابطہ حیات ہونا اور قیاس یہ دونوں لازم وملزوم ہیں۔

۳۔ ارکانِ قیاس:

قیاس کی اصطلاحی تعریف سے یہ بات ہوتی ہے کہ اس کے چار ارکان ہیں اور وہ یہ ہیں:

۱۔ اصل (مقیس علیہ) ۲۔ حکمِ اصل ۳۔ فرع (مقیس) ۴۔ علتِ جامعہ

۱۔ اصل (مقیس علیہ): کسی مسئلے کے بارے میں کوئی حکم جس نص سے ثابت ہو، اس نص کو اصل کہتے ہیں۔

۲۔ حکمِ اصل: یہ وہ شرعی حکم ہے جو قیاس کے رکن "اصل" کے لیے نص سے ثابت ہوتا ہے اور اسی کو فرع یعنی نئے واقعہ کی طرف متعدی کیا جاتا ہے۔

۳۔ فرع (مقیس): یہ وہ مسئلہ یا واقعہ ہے جس کے بارے میں نص سے کوئی حکم ثابت نہیں ہے، قیاس کے اندر جو حکم موجود ہو اس کا اطلاق اس پر کیا جاتا ہے۔

۴۔ علتِ جامعہ: یہ وہ وصف ہے جو اصل میں موجود ہو اور یہ وہ وصف ہے جو اصل مقیس علیہ کے حکم کی بنیاد ہو اور مقیس میں بھی موجود ہو[1]۔

= مشہور فقیہ امام مزنیؒ (م ۲۶۴ھ) جو کہ امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے شاگرد ہیں، فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے سے لے کر اب تک تمام فقہاء دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں اور یہ کام تسلسل کیساتھ جاری ہے، لہٰذا کسی کے لیے قیاس کا انکار کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ (اعلام الموقعین: ۱/۱۵۷)

[1] بعض اصولیین نے اس کی تعبیریوں کی ہے کہ قیاس کے چار ارکان ہیں:

۱۔ مقیس علیہ ۲۔ مقیس ۳۔ علتِ جامعہ ۴۔ حکمِ جامع۔

۱۔ مقیس علیہ: وہ صورت ہے جس کا حکم منصوص (کتاب وسنت اور اجماع) ہو۔ اس کو اصل بھی کہتے ہیں۔

۲۔ مقیس: وہ صورت ہے جس کا حکم منصوص نہ ہو۔ اس کو فرع بھی کہتے ہیں۔

۳۔ علتِ جامعہ: وہ وصف ہے جو مقیس علیہ کے حکم کی بنیاد ہو اور مقیس میں بھی موجود ہو۔

۴۔ حکمِ جامع: وہ حکم ہے جو علتِ جامعہ کی وجہ سے مقیس کے لیے ثابت ہو اور مقیس کے لیے ثابت کیا جائے۔

لیکن ہم نے جو تعبیر اختیار کی ہے وہ زیادہ جامع مانع ہے، اس لیے کہ اصل اور حکمِ اصل دونوں علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، حکمِ اصل کو متعدی کیا جاتا ہے نہ کہ اصل کو۔ نیز قیاس کرنے کے بعد جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قیاس کا نتیجہ اور ثمرہ ہوتا ہے یہ ارکانِ قیاس میں سے نہیں ہوتا۔ ارکانِ قیاس میں سے حکمِ اصل ہوتا ہے نہ کہ حکمِ فرع۔ اس لیے حکمِ فرع اور حکمِ جامع کو ارکانِ قیاس میں شمار کرنا درست نہیں۔

۴۔ شرائطِ قیاس:

قیاس پر عمل اس وقت درست ہو گا جب اس میں خاص شرائط ملحوظ ہوں، ان میں بعض شرائط اصل مقیس علیہ کیساتھ مخصوص ہیں اور بعض بقیہ ارکانِ قیاس کیساتھ خاص ہیں، شرائط کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

(الف)۔ اصل مقیس علیہ اور حکمِ اصل سے متعلق شرطیں:

۱۔ اصل مقیس علیہ کسی ددوسری اصل کی فرع نہ ہو، بلکہ مقیس علیہ خود منصوص ہو یا اجماع سے ثابت ہو۔

۲۔ اصل مقیس علیہ منسوخ نہ ہو۔ اگر اصل مقیس علیہ منسوخ ہو تو اس پر قیاس صحیح نہ ہو گا۔

۳۔ حکمِ اصل کتاب اللہ، سنت یا اجماع سے ثابت ہو، قیاس سے ثابت نہ ہو، اس لیے کہ جو حکم خود قیاس سے ثابت ہو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۴۔ حکمِ اصل خلاف القیاس نہ ہو، اس لیے کہ جو حکم خلاف القیاس ہو اس کو قیاس کر کے کسی غیر منصوص فرع میں جاری نہیں کیا جاسکتا ہے، جیسے رکوع سجدے والی نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، تو قہقہہ سے وضو کا ٹوٹنا خلافِ قیاس ہے، کیونکہ وضو نجاست سے ٹوٹتا ہے اور قہقہہ میں کوئی نجاست کا خروج نہیں ہے، لہٰذا قہقہہ سے نماز میں وضو نہیں ٹوٹنا چاہیے، جیسے نماز کے علاوہ میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، لیکن حدیث کی وجہ سے نماز میں قہقہہ کو خلافِ قیاس ناقضِ وضو قرار دیا، لہٰذا اس پر نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت کو قیاس نہیں کر سکتے، کیونکہ مقیس علیہ یعنی صلاۃ کاملہ میں قہقہہ کا ناقضِ وضو ہونا خلافِ قیاس ہے۔

۵۔ حکمِ اصل، اصل مقیس علیہ کیساتھ خاص نہ ہو، کیونکہ جب اصل کا حکم اصل مقیس علیہ کیساتھ مخصوص ہو گا تو اس حکم کو دوسری جگہ متعدی نہیں کرسکتے، پھر اس اصل پر دوسرے کو قیاس نہیں کرسکتے، جیسے تنہا حضرت خزیمہؓ کی شہادت کا قبول ہونا یہ بطور اعزاز کے حدیث سے حضرت خزیمہؓ کی خصوصیت ہے، لہٰذا اس پر کسی دوسرے کو چاہے وہ خلفاء راشدین ہی کیوں نہ ہوں قیاس نہیں کرسکتے[1]۔

---

[1] حضرت خزیمہؓ کا قصہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ایک عرابی سے گھوڑا خریدا، اور اس کو ساتھ لیکر چلے تا کہ اس کو قیمت دیدیں، آپ ﷺ تیز چلنے لگے وہ آہستہ چل رہا تھا، وہ پیچھے اور لوگوں سے بھاؤ تاؤ کرنے لگا، اور انہیں پتہ نہیں تھا کہ حضور ﷺ گھوڑا خرید چکے ہیں، پھر وہ اعرابی آواز دیکر کہنے لگا کہ حضور ﷺ اگر آپ خریدتے ہوں تو بتائیں ورنہ میں نے بیچ دیا، حضور ﷺ اس کی آواز سن کر ٹھہر گئے، اور فرمایا یہ کیا کہہ رہے ہو، میں تو خرید چکا ہوں، تو وہ اعرابی کہنے لگا گواہ لاؤ، حضرت خزیمہؓ موجود تھے، انہوں نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ آپ ﷺ نے خریدا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا، خزیمہ! تم کیسے گواہی دیتے ہو؟ تم تو خریدتے وقت تھے نہیں؟ انہوں نے کہا چونکہ آپ کہہ رہے ہیں اس لئے مجھے یقین ہے کہ آپ نے خریدا ہے، آپ ﷺ نے ان کو اعزازی سرٹیفکیٹ عطا کیا: "من شهد له خزيمة فهو حسبه"، جس کی شہادت خزیمہ دیں وہ تنہا کافی ہیں، آپ ﷺ نے ان کی گواہی دو آدمیوں کے برابر قرار دی، تو تنہا حضرت خزیمہؓ کی شہادت کا قبول ہونا یہ حکم دوسری نص یعنی "من شهد له خزيمة فهو حسبه" سے حضرت خزیمہؓ کے ساتھ خاص ہے، لہٰذا اس پر دوسرے کو قیاس نہیں کرسکتے۔

۶۔ اصل کا وہ حکم جو فرع کی طرف متعدی ہو رہا ہے وہ حکمِ شرعی ہو، حکم لغوی نہ ہو۔ اگر حکمِ لغوی ہے تو قیاس درست نہیں ہو گا، چنانچہ شوافع کہتے ہیں کہ جیسے شراب حرام ہے اور اس کا پینا موجبِ حد ہے، تو ایسے ہی دوسری نشہ آور چیزیں بھی خمر کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ خمر جیسے نشہ پیدا کرتی ہے عقل کو ڈھانپ دیتی ہے ، ایسے ہی دوسری نشہ آور چیزیں بھی عقل کو ڈھانپ دیتی ہیں، لہٰذا خمر کی طرح ان نشہ آور چیزوں کی بھی قلیل کثیر مقدار حرام ہے اور پینے سے حد واجب ہوتی ہے، لیکن احناف کہتے ہیں کہ شراب اور دیگر نشہ آور مشروبات میں فرق ہے، چنانچہ خمر تو مطلقاً حرام ہے، قلیل مقدار بھی حرام ہے اور کثیر مقدار بھی حرام ہے اور موجب حد ہے اور دوسری نشہ آور چیزوں میں اس کی کثیر مقدار تو حرام ہے البتہ قلیل مقدار حرام نہیں ہے اور نہ موجب حد ہے۔ کیونکہ خمر کے معنی عقل کو ڈھانپنا، اور اس معنی کی وجہ سے دوسری نشہ آور چیزوں پر بھی خمر کا حکم ثابت کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ خمر میں جو مخامرۃ العقل کے معنی ہے وہ لغوی حکم ہے تو خمر پر دوسری نشہ آور چیزوں کو قیاس کرنا یہ حکم لغوی کے ساتھ قیاس ہے، حالانکہ یہ قیاس درست نہیں ہے، کیوں کہ پہلی شرط فوت ہو گئی۔

۷۔ اصل مقیس علیہ فرع سے مقدم ہو اور فرع مؤخر ہو، یعنی اصل کا حکم پہلے نازل ہوا اور فرع کا نازل ہونا بعد میں ہو۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو کہ فرع پہلے سے جاری ہو اور اصل بعد میں مشروع ہوا ہو تو اس مقدم فرع کو مؤخر اصل پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے اس کی مثال یہ ہے کہ وضو ہجرت سے پہلے مشروع ہوا اور تیمم ہجرت کے بعد مشروع ہوا، لہٰذا وضو مقدم ہے اور تیمم مؤخر ہے، اب اگر یوں قیاس کیا جائے کہ تیمم میں نیت کرنا ضروری ہے، ایسے ہی وضو کو تیمم پر قیاس کرتے ہوئے وضو میں بھی نیت ضروری ہے، یہ قیاس درست نہیں، کیونکہ تیمم کا حکم وضو کے بعد نازل ہوا ہے۔

(ب)۔ فرع (مقیس) کی شرطیں:

۱۔ فرع کا حکم منصوص نہ ہو، کیونکہ فرع منصوص ہے تو قیاس کی ضرورت ہی نہیں [1]، جیسے کفارۂ قتل میں جو غلام آزاد کرنا ہے اس میں مومن کی شرط ہے: " فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ "، اور کفارۂ یمین اور کفارۂ ظہار میں ایمان کی شرط نہیں ہے چنانچہ یمین میں فرمایا: "أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ " اور ظہار میں فرمایا: "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ

[1] اس کی مثال یہ ہے کہ کوفہ کے قاضی حسن بن زیادؒ سے کسی نے پوچھا کہ کیا نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟ حسن بن زیادؒ نے جواب دیا کہ وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس پر سائل نے اعتراض کیا کہ نماز میں کسی پر تہمت لگانے سے تو وضو نہیں ٹوٹتا؟ حالانکہ یہ قہقہہ سے بڑا گناہ ہے! دیکھئے اس شخص کا یہ قیاس کتنا غلط اور بے موقعہ ہے اس لیے کہ نماز میں قہقہہ سے وضو ٹوٹ جانا حدیث سے صراحتاً ثابت ہے، جس چیز کا حکم صراحتاً ثابت ہو اس میں قیاس نہیں کیا جاتا۔

يَتَمَاسَّا." احناف کہتے ہیں کہ کفارۂ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، اور کفارۂ یمین اور ظہار میں مطلق غلام آزاد کرنا ضروری ہے چاہے مومن ہو یا کافر۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جیسے کفارۂ قتل میں مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، ایسے ہی کفارۂ یمین اور ظہار میں بھی مومن غلام آزاد کرنا ضروری ہے، وہ کفارۂ یمین وظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کرتے ہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ یہاں کفارۂ قتل پر قیاس نہیں کرسکتے، کیونکہ یہاں فرع میں مستقل نص موجود ہے، جو ایمان کی قید سے خالی ہے، لہذا قیاس صحیح نہیں ہے۔

۲۔ حکمِ اصل کی علت فرع میں موجود ہو، کیونکہ قیاس کا مطلب ہی یہ ہے کہ حکمِ اصل کی علت فرع میں موجود ہونے کی بناء پر فرع میں بھی حکمِ اصل کو جاری کیا جائے، اگر فرع میں علت ہی نہ پائی جائے تو قیاس کرکے اس میں اصل کا حکم جاری کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

۳۔ حکمِ اصل کی علت فرع میں کامل طور پر پائی جائے، ایسا نہ کہ فرع میں علت موجود تو ہو لیکن جس درجے میں علت اصل میں موجود ہے فرع میں اس درجے میں موجود نہ ہو، اگر ایسی صورت ہو تو قیاس درست نہیں ہوگا، جیسے امام شافعیؒ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ اس شرط کی وجہ سے اس قیاس کو درست نہیں سمجھتے، کیونکہ ذمی میں کفارے کی اہلیت نہ ہونے کے سبب حکم میں تبدیلی آتی ہے اور فرع پر اصل کا حکم منطبق نہیں ہوسکتا[1]۔

۴۔ فرع مقیس کا حکم اصل کے حکم پر مقدم نہ ہو، یعنی نزول حکم کے لحاظ سے فرع کا حکم پہلے نازل ہوا ہو اور اصل کا حکم اس کے بعد نازل ہوا ہو، جیسے نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا، حالانکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا ہے اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا ہے۔

---

(۱) اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ اصل میں جو حکم شرعی ہے وہ بعنیہ فرع کی طرف متعدی ہو، اس میں تغیر و تبدل نہ ہو، مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اپنی بیوی سے ظہار کرے تو اس کا ظہار صحیح ہے اور کفارہ سے اس کی بیوی اس پر حلال ہوجائے گی، اور اگر ذمی اپنی بیوی سے ظہار کرے تو ذمی کا ظہار صحیح ہے یا نہیں؟ امام شافعیؒ فرماتے ہیں ذمی کا ظہار بھی درست ہے جیسے مسلمان کا ظہار درست ہے، وہ ذمی کے ظہار کو مسلمان کے ظہار پر قیاس کرتے ہیں، لیکن احناف کے نزدیک ذمی کا ظہار صحیح نہیں ہے، لہذا اگر وہ ظہار کرے تو اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی کیونکہ اس کا ظہار ہی درست نہیں۔ احناف کہتے ہیں کہ ذمی کو مسلمان پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہاں تیسری شرط (یعنی حکم شرعی بعینہٖ فرع کی طرف متعدی ہو اس میں تغیر نہ ہو) فوت ہو رہی ہے کیونکہ اصل یعنی مقیس علیہ) ظہارِ مسلم) میں جو حکم ہے وہ بعینہٖ فرع یعنی مقیس (ظہارِ ذمی) کی طرف متعدی نہیں ہو رہا ہے، بلکہ متغیر ہو رہا ہے ، کیونکہ اصل یعنی مسلمان کے ظہار کی حرمت کفارئہ ظہار پر ختم ہوجائے گی یعنی اس کی حرمت کی غایت کفارہ ہوگا اور فرع یعنی ظہارِ ذمی میں اس کی حرمت کی غایت کفارہ نہیں ہوگی، کیونکہ کافر کفارہ کا اہل نہیں ہے، تو اس کی حرمت غایت سے یعنی وقت سے مطلق ہوگی یعنی ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوگی، تو دیکھئے فرع میں یعنی ظہار ذمی میں اصل کا حکم بعینہٖ نہیں آیا بلکہ بدل کر آیا کیونکہ اصل یعنی ظہارِ مسلم میں حرمت کی غایت کفارہ ہے، یعنی حرمتِ مُوَقَّتہ ہے اور فرع میں حرمت غایت سے مطلق (آزاد) ہے، یعنی حرمتِ مُؤَبَّدہ ہے تو تیسری شرط مفقود ہے اس لئے قیاس درست نہ ہوگا۔ (الفیض الحجازی:۲۵۵-۲۵۶)

(ج)۔علتِ جامعہ سے متعلق شرطیں:

علت جامعہ قیاس کی بنیاد، مداراور رکنِ اعظم ہے،اس لیے کہ قیاس میں اصل کے حکم کو فرع میں "علت" مشترک ہونے کی بناء پر جاری کیا جاتا ہے، جس علت کی بنیاد پر قیاس کا دارومدار ہے اس میں درج ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے:

ا۔علت ایک وصفِ ظاہر ہو:

وصفِ ظاہر کا مطلب یہ ہے کہ اصل اور فرع میں اس کو وجود ممکن ہو، کیونکہ علت حکم کی علامت ہوتی ہے، اگر وہ فرع میں پائی جائے تو اس کا بھی وہی حکم ہو گا جو اصل کا حکم ہے اور اگر علت مخفی ہو جس کا ادراک حواس سے نہ ہو سکتا ہو تو وہ حکم پر دلالت بھی نہیں کرتی،اس لیے علت کا ظاہر ہونا چاہیے، جیسے شراب میں نشہ ہے، یہ شراب نوشی کی حرمت کی علت ہے، جیسے اس کو وجود شراب میں ممکن ہے ایسے ہی ہر قسم کے نشہ آور اشیاء میں بھی اس کا وجود ممکن ہے۔

۲۔علت ایک منضبط اور غیر متبدل وصف ہو:

اس کا مطلب یہ ہے کہ وصف ایک منضبط چیز ہو،یعنی اس کی ایک معین و مقرر حقیقت ہو اس میں اشخاص وحالات کے بدلنے سے کوئی تبدیلی نہ آئے یا کوئی ایسی معمولی سی تبدیلی جسے عام طور پر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، جیسے کوئی وارث میراث حاصل کرنے کے لیے اپنے مورث کو قتل کر دے تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جاتا ہے اس میں علت قتل ہے،اس کی ایک معین اور مقرر حقیقت ہے، قاتل و مقتول کے بدلنے سے اس میں کوئی تبدیلی نہ ہو گی،اس لیے اس کو اس شخص پر قیاس کیا جاسکتا ہے جس کے حق میں کوئی شخص وصیت کرے اور وہ اس وصیت کرنے والے کو قتل کر دے اس قاتل کو بھی وصیت سے محروم کیا جائے گا[1]۔

---

(۱) اسی طرح حرمتِ شراب کی علت نشہ ہے اس کی بھی ایک معین و مقرر حقیقت ہے اس سے مراد وہ خلل ہے جو نشے کے بعد عقل میں پیدا ہوتا ہے، شراب کی ذات میں یہ حقیقت ثابت شدہ ہے اور یہ صفت (نشہ) ہر نشہ آور مشروب میں موجود ہوتی ہے، نشہ لانے میں نشہ آور مشروبات مختلف ہوتے ہیں، بعض سے زیادہ نشہ آتا ہے، بعض سے کم، لیکن اس میں تبدیلی اور اختلاف کی کوئی اہمیت نہیں، کیونکہ یہ بہت معمولی سا اختلاف ہے، نشے کی حقیقت اور اس کے وجود میں اس تبدیلی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اس لیے ایسا معمولی اختلاف قابل التفات نہیں۔

اس شرط کا سبب یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد حکم کی علت میں فرع کو اصل کے برابر کرنے پر ہے جس کے نتیجے میں خود حکم میں برابری پائی جاتی ہے اور فرع کا حکم بھی وہی ہوتا ہے جو اصل کو ہوتا ہے اور علت متعین و مقرر نہ ہو تو فرع کو اصل کے برابر کر کے دونوں پر یکساں حکم لگانا ممکن نہیں ہو گا، اس لیے اگر وصف متعین و مقرر نہ ہو تو ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شارع اس کی جگہ ایسی چیز کو قائم مقام بناتا ہے جو باقاعدہ اور غیر متبدل ہو جس میں حالات یا شخصیتوں کی تبدیلی سے کوئی تبدیلی نہ ہو، وہ چیز اس وصف کا مظنہ ہو، یعنی اس میں وصف کے پائے جانے کا گمانِ غالب ہو۔ جیسے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت کی علت مشقت ہے، لیکن یہ غیر متعین ہے، حالات کی تبدیلی اور اشخاص کے بدلنے سے اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور سب کی مشقت ایک جیسی نہیں ہوتی، اس لیے شارع نے اس کے قائم مقام ایسی چیز کو کیا ہے جو متعین و مقرر اور غیر متبدل ہے اور وہ مشقت کا مظنہ (غالب گمان) ہے، یعنی ایسی چیز ہے جس میں اکثر و بیشتر مشقت پائی جاتی ہے، یہ چیز سفر ہے یا پھر مرض۔ (جامع الاصول:۲۵۹)

۳۔وصف حکم کے مناسب ہو:

حکم کیساتھ وصف کی مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ وصف اور حکم کے درمیان موافقت ہو،یعنی حکم کیساتھ جو وصف مربوط کیا گیا ہو اس سے وہ حکمت یعنی غرض پوری ہونے کا گمانِ غالب ہو جو حکم سے مقصود ہے۔بالفاظِ دیگر شارع نے اس حکم کے مقرر کرنے سے جس مصلحت کو پورا کرنے کا ارادہ کیا ہے وہ اس وصف کیساتھ مربوط ہونے سے پوری ہوتی ہو،جیسے قصداًاور ظلماً کسی کو قتل کرنا ایک ایسا وصف ہے جو اس کے حکم یعنی قصاص کیساتھ مربوط ہونے میں موزوں ہے یا مورث کو قتل کرنے کی صورت میں قاتل کو وراثت سے محرومی کے حکم کیساتھ مربوط ہونے میں اس کی مناسبت ہے۔

حکم کو اس وصف کیساتھ مربوط کرنے کا مقصد یہ ہے کہ شارع نے جس مصلحت،حکمت یا غرض کے لیے یہ حکم جاری کیا ہے وہ پوری ہو جائے،قصاص کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ لوگوں کو ظلم ،زیادتی اور جارحیت سے بچایا جائے اور ان کی جانوں کو محفوظ رکھا جا سکے۔

اسی طرح نشہ شراب کی حرمت کے لیے ایک موزوں وصف ہے،کیونکہ اس کی وجہ سے انسانی عقل اور ہوش وحواس کو خرابی سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔اسی طرح چوری کرنے والے مرد یا عورت کو ہاتھ کاٹنے کے لیے چوری ایک مناسب وموزوں وصف ہے،کیونکہ ہاتھ کاٹنے کے حکم کو چوری کے وصف کیساتھ مربوط کیا ہے اس کا مقصد لوگوں کے مال کی حفاظت ہے[1]۔

۴۔علت ایک متعدی وصف ہو:

اس شرط کا مطلب یہ ہے کہ وصف اصل ہی تک محدود نہ ہو،کیونکہ قیاس کی بنیاد فرع کی اصل کے حکم کی علت میں مشترک ہونے پر ہے اس لیے اشتراک یا مساوات کے سبب اصل کے حکم کو فرع تک متعدی کیا جا سکتا ہے،اگر وصف اصل تک ہی محدود ہو،یعنی اصل کے علاوہ کسی دوسری چیز میں اس کا پایا جانا ممکن ہو تو اس صورت میں قیاس کرنا ممکن نہ ہو گا،کیونکہ جب اصل کی علت فرع میں موجود نہ ہو تو قیاس

---

(۱) اس کی بناء پر ایسے اوصاف کیساتھ تعلیل درست نہیں جو حکم کیساتھ مناسب اور موافق نہ ہوں،ایسے اوصاف کو طردی یا اتفاقی اوصاف کہتے ہیں، جیسے شراب کا رنگ یا س کا سیال ہونا،یا اس کا ذائقہ۔ان میں سے کوئی وصف بھی شراب کی حرمت کے لیے مناسب نہیں۔اسی طرح چور کا مالدار ہونا،یا س معزز ہونا،یا دیہاتی ہونا،یا جس کی کوئی چیز چرائی جائے اس کا غریب وفادار،یا مزدور ہونا ان میں سے کوئی بھی وصف چوری کرنے والے مرد یا عورت کا ہاتھ کاٹنے کے حکم کے مناسب نہیں ہے۔اسی طرح جارجیت سے قصداً قتل کرنے والے کا مرد یا عورت ہونا،یا پاکستانی ہونا،پڑھا لکھا یا ان پڑھ ہونا۔ان میں سے کوئی بھی وصف قصاص کیساتھ یا اپنے مورث کو قتل کرنے کی صورت میں ترکہ سے محرومی کیساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔(جامع الاصول:۲۶۰)

کیسے کیا جاسکتا ہے، جیسے سفر جو مسافر یا مریض کے لیے دورانِ سفر روزہ چھوڑنے کی اجازت کی علت ہے، صرف مسافر یا مریض ہی میں پائی جاتی ہے اور دونوں تک محدود ہے، ان کے علاوہ دوسروں تک متعدی نہیں ہوتی۔ چنانچہ اس علت کی بنا پر کان میں کام کرنے والے مزدور رمضان کے روزے کو نہیں چھور سکتے، اگرچہ ان کو اپنے کام میں کتنی ہی سخت مشقت اٹھانی پڑے۔ اس کے برعکس نشہ جو شراب کی حرمت کی علت ہے، یہ ہر نشہ آور مشروب میں پائی جاتی ہے اور صرف اصل تک محدود نہیں ہے۔

۵۔ علت مطرد ہو:

علت مطرد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جہاں علت پائی جاتی ہو وہاں حکم بھی ضرور پایا جاتا ہو، ایسا نہ ہو کہ کہیں علت تو موجود ہو لیکن وہاں حکم نہ پایا جاتا ہو۔ ایسی علت جس کے پائے جانے پر حکم لازمی طور پر مرتب نہ ہوتا ہو بلکہ کہیں مرتب ہو جاتا ہو اور کہیں مرتب نہ ہوتا ہو، قابل اعتبار نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بعض فقہاء کی رائے کے مطابق سونے چاندی کے زنانہ زیورات میں زکوۃ فرض نہیں ہے، اس کی دلیل میں حضرات یہ قیاس پیش کرتے ہیں کہ پہننے کے کپڑوں میں زکوۃ نہیں، جس کی علت یہ ہے کہ وہ مستعمل اشیاء میں سے ہیں، یہی علت زیورات میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہ بھی مستعمل اشیاء میں سے ہیں، لہذا ان میں بھی زکوٰۃ نہیں ہوگی، اس قیاس کو جواب یہ ہے کہ مستعمل ہونے کی علت پر زکوۃ نہ ہونے کا حکم ہر جگہ مرتب نہیں ہوتا! دیکھئے ! مرد کے زیورات بھی تو مستعمل اشیاء میں سے ہیں، لیکن ان پر فقہاء کے ہاں بھی زکوٰۃ ضروری ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ اس علت پر ہر جگہ حکم مرتب نہیں ہو رہا، اس لیے یہ علت نا قابلِ اعتبار ہے اور اس کی بناء پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

۵۔ قیاس اور دلالۃ النص میں فرق:

قیاس اور دلالۃ النص میں فرق یہ ہے کہ قیاس کی بنیاد عقل و فکر ہے اور دلالۃ النص کی بنیاد لغت پر ہے، اسی لیے قیاس کا اہل مجتہد ہوتا ہے اور دلالۃ النص کا علم ہر صاحب لغت کو ہوتا ہے۔ نیز قیاس ظنی چیز ہے اور دلالۃ النص قطعی ہے، ایک وجہ فرق یہ ہے کہ قیاس عمومی طور پر مختلف فیہ امر ہے اور دلالۃ النص کا اعتبار متفق علیہ ہے[۱]۔

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: جس مسئلہ کے متعلق قرآن یا سنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو اس کو کسی دوسرے حکم کیساتھ جو قرآن

---

[۱] اصول الفقہ اسعدی: ۲۲۰۔

یا سنت میں موجود ہو علت میں مشترک ہونے کے سبب ملانے کو قیاس کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: مجتہد ایک خاص واقعہ کو دوسرے واقعہ کیساتھ اشتراکِ علت کی وجہ سے ملائے تو اس الحاق کو قیاس کہتے ہیں، اصولیین الحاق کو مختلف الفاظ کیساتھ تعبیر کرتے ہیں، جیسے: "تسوية الواقعتين في الحكم" (دو واقعوں کو حکم میں برابر کرنا)، یا "تعدية الحكم من واقعة إلى واقعة أخرى" (حکم کو ایک واقعہ سے دوسرے واقعہ تک لے جانا)۔ یہ سب الفاظ (الحاق، تسویہ، تعدیہ) ایک ہی مفہوم کو بتلاتے ہیں [1]۔

قاعدہ نمبر ۳: قیاس کسی حکم کو ابتداء سے ثابت نہیں کرتا، بلکہ جو حکم پہلے سے ثابت شدہ ہے اس کو مقیس علیہ کے لیے ظاہر کرتا ہے، یہ حکم جس وقت سے مقیس علیہ میں موجود ہے اسی وقت سے اس حکم کی علت کی بناء پر جو مقیس علیہ میں موجود ہوتی ہے ظاہر کرتا ہے، یعنی مقیس نئے واقعہ کے بارے میں حکم کا ظہور اس وقت تک کے لیے مؤخر رہتا ہے جب تک مجتہد علت حکم کے وجود کو ظاہر نہ کرے، اس بنا پر قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کر سکتا [2]۔

قاعدہ نمبر ۴: قیاس کے مواقع فروعی (عملی) احکام ہیں، اصولی، یعنی کلامی مسائل نہیں، نیز فروعات میں بھی حدود و کفارات یعنی وہ شرعی سزائیں جن کی تعداد و شکل متعین ہو اور احکام وضعیہ یعنی اسباب اور علل و شروط کے متعلق اختلاف ہے [3]۔

قاعدہ نمبر ۵: قیاس کا رکن وہ وصفِ جامع ہے کہ اصل اور فرع کے درمیان جس کو نص یعنی اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو، اور وہ وصف ایسا ہو کہ جس پر نص مشتمل ہو، نص کا اُس وصف پر مشتمل ہونا چاہیے صراحۃً ہو جیسے: "الهرة ليست بنجسة لأنها من الطوفين والطوافات عليكم." اس میں نص کا حکم بلی کے جھوٹے کا ناپاک نہ ہونا ہے اور اس کی علت طواف یعنی کثرت سے آمد و رفت ہے، تو یہ نص صراحۃً علت پر مشتمل ہے کیونکہ حدیث میں خود جملہ ہے: "فإنها من الطوافين"، یا اشارۃً مشتمل ہو جیسے: "لاتبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء." اس میں نص کا حکم طعام کو طعام کے بدلہ کمی بیشی سے بیچنا جائز نہ ہونا ہے اور اس کی علت قدر و جنس ہے، مگر یہ نص اس علت پر صراحۃً مشتمل نہیں ہے بلکہ اشارۃً مشتمل ہے، وہ اس طرح کہ "سواء بسواء" فرمایا اور برابری بغیر کیل کے نہیں ہوتی ہے، پس اس سے علت نکلی قدر اور طعام کا طعام سے

---

(1) جامع الاصول: ۲۴۴۔

(2) جامع الاصول: ۲۴۴۔

(3) فواتح الرحموت: ۲/ ۳۱۹، ۳۱۷، اصول الفقہ اسعدی: ۲۱۹۔

مقابلہ ہے یہ دلیل ہے جنس کے علت ہونے کی تو علت قدر اور جنس ہوئی، غرض رکنِ قیاس وہ وصف ہے جس کو اصل کے حکم پر علامت قرار دیا گیا ہو اور یہ وصف فرع میں بھی ہے اس لئے فرع کو بھی حکم میں اصل کی نظیر بنایا گیا ہو، یعنی اصل کا حکم فرع میں بھی متعدی کیا گیا ہو[1]۔

۷۔ تمرین:

(الف)۔ قیاس کی لغوی اور اصطلاحی کریں۔

(ب)۔ قیاس کی حقیقت وحجیت مختصر طور پر بیان کریں۔

(ج)۔ ارکان قیاس اور شرائط قیاس بیان کریں۔

(د)۔ مقیس اور علت جامعہ کے متعلقہ شرائط بیان کریں۔

(ھ)۔ قیاس اور دلالۃ النص میں کیا فرق ہے؟

(و)۔ اصولیین الحاق کو کن الفاظ کیساتھ تعبیر کرتے ہیں؟

(ز)۔ قیاس کے مواقع کیا ہیں؟

---

[1] الفیض الحجازی: ۲۶۶-۲۶۷۔

فصلِ دوم: قیاس کی اقسام

اصولیین نے مختلف پہلوؤں سے قیاس کی کئی تقسیمات ذکر کی ہیں، جو یہ ہیں:

ا۔ قیاس کی پہلی تقسیم:

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قیاس جلی (ب)۔ قیاس خفی

(الف)۔ قیاس جلی کی تعریف:

هُوَ قِيَاسٌ يَتَبَادَرُ إِلَيْه ذِهْنُ الْمُجْتَهِدِ فِيْ أَوَّلِ وَهْلَةِ النَّظَرِ.

قیاس جلی وہ قیاس ہے جس کی طرف مجتہد کا ذہن پہلی نظر میں منتقل ہو جائے، یعنی جس میں فرع کا اصل کیساتھ ملحق ہونا اتنا واضح ہو کہ علت بلاکسی غور و فکر کے فوراً سمجھ آجائے، یا جس میں خود علت مذکور ہو، جیسے: حرمتِ شراب کی علت نشہ ہے، بلی اور دوسرے حشرات کا جوٹھا پاک ہے، کیونکہ اس کی علت گھر میں کثرت سے آمد و رفت ہے جو آیت استیذان سے ماخوذ ہے، دلایت کی علت کم سنی و نابالغی ہے۔[1]

(ب)۔ قیاس خفی کی تعریف:

هُوَ قِيَاسٌ لَا يَتَبَادَرُ إِلَيْه الذِّهْنُ فِيْ أَوَّلِ وَهْلَةِ النَّظَرِ.

قیاس خفی وہ قیاس ہے جس کی طرف مجتہد کا ذہن پہلی نظر میں منتقل نہ ہو، یعنی جس میں فرع کا اصل کیساتھ ملحق ہونا اتنا واضح نہ ہو، بلکہ اس میں علت کافی غور و فکر کے بعد سمجھ میں آئے، جو علت متبادر ہو وہ اس حکم کی علت نہ ہو۔ ایسے قیاس کو استحسان کہتے ہیں، جیسے عام قواعد کی رُو سے ان پرندوں کا جھوٹھا ناپاک ہونا چاہیے جو پنجے سے شکار کرتے ہیں، جیسے شاہین، چیل اور عقاب وغیرہ۔ کیونکہ ان پروندوں کو ان جانوروں پر قیاس کیا جائے گا جو پنجوں اور نکیلے دانتوں سے شکار کرتے ہیں، ان کے جھوٹھے کی نجاست کا سبب ان کے منہ کا لعاب ہے جو ناپاک ہے، اس لیے ان پر قیاس کی روسے شکاری پرندوں کا جھوٹھا بھی ناپاک ہونا چاہیے، لیکن یہ درست نہیں، شکاری پرندوں کا جھوٹھا استحساناً پاک ہے اس کی علت وہ لعاب نہیں ہے جو درندوں کے منہ سے نکلتا ہے اس لیے ان پر قیاس نہیں ہو گا۔ پرندے چونکہ اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں جو ہڈی کی ہوتی ہے اس میں کوئی لعاب شامل نہیں ہوتا، اس لیے یہاں وہ علت موجود نہیں ہے جو درندوں کے جھوٹھے میں تھی، اس لیے شکاری پرندوں

---

[1] جامع الاصول: ۳۱۲۔

کے جھوٹھے پر قیاس نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کی علت مختلف ہے[1]۔

۲۔ قیاس کی دوسری تقسیم:

قیاس میں کبھی حکمِ اصل بعینہ فرع میں جاری کیا جاتا ہے اور کبھی حکمِ اصل سے ملتا جلتا حکم جاری کیا جاتا ہے، اس اعتبار سے قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ پہلی قسم: قیاس میں کبھی حکمِ اصل بعینہ فرع میں جاری کیا جاتا ہے، جیسے حدیث میں بلی کے جھوٹھے کو پاک قرار دیا گیا ہے اس کی علت گھروں میں بلی کی کثرت سے آمد و رفت ہے، اسی علت کی وجہ سے گھروں میں بکثرت آنے جانے والے جانوروں کے جھوٹھے کو بھی پاک قرار دیا جائے گا۔

(ب)۔ دوسری قسم: قیاس میں کبھی حکمِ اصل بعینہ فرع میں جاری نہیں کیا جاتا ہے، جیسے بلی کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے اس کے جوٹھے کے حکم میں تخفیف کی گئی ہے، ایسے ہی گھر کا کام کاج کرنے والے خدام کی بکثرت آمد و رفت کی وجہ سے گھر میں آتے ہوئے اجازت لینے کے حکم میں تخفیف کر دی گئی ہے کہ خلوت اور آرام کے اوقات کے علاوہ وہ بغیر اجازت آسکتے ہیں۔

۳۔ قیاس کی تیسری تقسیم:

قیاس کا دار و مدار اصل کیساتھ علت میں فرع کے اشتراک پر ہے، لیکن کبھی یہ علت اصل کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتی ہے، کبھی مساوی ہوتی اور کبھی اصل کی نسبت کمزور ہوتی ہے، اس اعتبار سے قیاس کی تین قسمیں ہیں:

(الف)۔ قیاس اولیٰ (ب)۔ مساوی (ج)۔ قیاس ادنی

(الف)۔ قیاس اولیٰ کی تعریف:

هُوَ مَا كَانَتْ عِلَّةُ الْفَرْعِ أَقْوَى مِنْهَا فِي الْأَصْلِ.

قیاس اولی سے مراد یہ ہے کہ فرع میں علت اصل کی علت سے زیادہ قوی ہو، اس لیے اصل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرع کے حق میں اصل کے حکم کے مقابلے میں بدرجہ اولی ثابت ہو گا، جیسے: "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ." (الاسراء: ۲۳)، اس نص میں والدین کو "اف" کہنا حرام ہے، یہاں علت ایذاء رسانی ہے اور یہ علت والدین کو مارنے میں اس علت سے زیادہ قوی ہے جو اصل میں موجود ہے، یعنی "اف" کہنا۔ اس لیے اس نص

---

(۱) احناف کے نزدیک علت کی تاثیر اس کے ظہور سے قوی ہونی چاہیے، اس مثال میں ظاہری علت درندوں کا لعاب ہے، لیکن یہ مؤثر نہیں ہے، مؤثر علت شکاری پرندوں کی چونچ ہے جو ہڈی کی ہے، اس لیے ان کے جھوٹھے کا قیاس انسان کا جھوٹھے پر ہو گا جو پاک ہے، قیاس خفی کی مزید تشریح و تفصیل استحسان کے ذیل میں بیان کی جائے گی۔ (جامع الاصول: ۳۱۵)

پر قیاس کرتے ہوئے والدین کو مارنا بطریق اولی حرام ہو گا، یعنی ان کو "اُف" کہنا حرام ہے تو مار پیٹ تو بدرجہ اولی حرام ہو گا۔ اس قیاس کو دلالۃ النص، فحوی خطاب، مفہوم موافقت اور قیاس جلی کہتے ہیں[۱]۔

(ب)۔ مساوی کی تعریف:

هُوَ مَا كَانَتِ العَلَّةُ التِّى بَنَى عَلَيْها الْحُكْمُ فِى الْأَصْلِ مَوْجُوْدَةٌ فِى الْفَرْعِ بَقَدْرِ مَا هِيَ مُتَحَقَقَةٌ فِى الْأَصْلِ.

قیاس مساوی سے مراد یہ ہے کہ وہ علت جو حکم کی اصل میں موجود ہے اور جس پر حکم کا دارومدار ہے وہ اسی قدر فرع میں بھی موجود ہے جو اصل میں ہے اس سے کم یا زیادہ نہ ہو، جیسے ظلم سے یتیموں کا مال کھانے کی حرمت ہے، ارشاد ہے: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا." (النساء:۹)، یہاں حکم کی علت یتیم کے مال کا ناجائز تصرف اور اس کو تلف کرنا ہے، آیت میں تو صرف مال کھانے کا حکم ہے، لیکن اگر کوئی شخص اس مال کو جلا دے اور اس سے مقصود یتیم پر ظلم کرنا ہو تو اس کی حرمت ظلم سے مال کھانے کے برابر ہو گی[۲]۔

(ج)۔ قیاس ادنی کی تعریف:

هُوَ مَا كَانَ تَحَققُ العَلَّةِ فِى الْفَرْعِ أَضْعَفَ وَأَقَلَّ وُضُوْحاً مِمَّا فِى الْأَصْلِ.[۳]

قیاس ادنی سے مراد یہ ہے کہ فرع میں جو علت ہے وہ اصل کی علت کے مقابلے میں کمزور ہو اور اس میں اصل میں جتنی واضح ہے اس سے کم واضح ہو، خواہ اصل مقصد جس سے یہ وصف حکم کی علت بنا ہے دونوں میں برابر ہو، جیسے شراب پینے کی حرمت نشہ ہے، لیکن نبیذ پینے کی حرمت میں یہ علت شراب نوشی کی علت سے کمزور ہے اگرچہ نشے کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں۔

۴۔ قیاس کی چوتھی تقسیم:

علامہ ابو اسحاق شیرازیؒ اور دیگر شافعی فقہاء نے قیاس کی تین اور قسمیں ذکر کی ہیں جو مذکورہ بالا قسموں سے مختلف ہیں[۴]، وہ یہ ہیں:

---

[۱] الوجیز فی اصول الفقہ:۲۱۹، جامع الاصول:۳۰۹۔
[۲] الوجیز فی اصول الفقہ:۲۱۹، جامع الاصول:۳۰۹۔
[۳] الوجیز فی اصول الفقہ:۲۱۹۔
[۴] البحر المحیط فی اصول الفقہ:۷/ ۵۴-۵۵۔

(الف)۔ قیاس علت (ب)۔ قیاس دلالت (ج)۔ قیاس شبہ۔

(الف)۔ قیاس علت کی تعریف:

هُوَ مَا ثَبَتَ إِلْحَاقُ الْفَرعِ بِالْأَصْلِ بِوَاسَاطِةِ العِلَّةِ، مَنْصُوْصَةً كَانَتْ أَوْ مُسْتَنْبِطَةً.

وہ قیاس ہے جس میں علت میں اشتراک کی بناپر فرع پر اصل کا حکم لگایا جائے، خواہ یہ علت منصوصہ ہو، یا مستنبطہ ہو۔ یہ علت کبھی ظاہر ہوتی ہے، جیسے حرمتِ شراب کی آیت میں اس کی علت بیان کی گئی ہے کہ یہ نماز سے اور اللہ کے ذکر سے روکتی ہے، دلوں میں عداوت اور نفرت پیدا کرتی ہے وغیرہ۔ اور بسا اوقات علت مخفی ہوتی ہے، جیسے ربا کی حرمت کی علت اجناس میں غذائیت اور ناپ کر دینا ہے اور سونے اور چاندی میں ثمنیت اور وزن کر کے دینا ہے۔

(ب)۔ قیاس دلالت کی تعریف:

هُوَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى العِلَّةِ لَا بِالعِلَّةِ نَفْسِهَا.

وہ قیاس ہے جس میں فرع کو اصل کی طرف اس علت کے علاوہ کسی دوسری علت کی وجہ سے لوٹا جائے جس پر قیاس کی بنیاد ہے، لیکن یہ دوسری علت بھی فرع میں علت کے وجود کو بتلائے اس کی بھی کئی قسمیں ہیں:

اس میں ایک یہ ہے کہ حکم کی کوئی خصوصیت یا خاصہ حکم کو بتلائے، جیسے سجدہ تلاوت شافعی فقہاء کے نزدیک فرض یا واجب نہیں، بلکہ سنت یا نفل ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سواری پر سجدہ تلاوت کرنا جائز ہے اور سواری پر صرف نفل نماز ہی ادا کی جا سکتی ہے، فرض نماز ادا نہیں کی جا سکتی، اس لیے سجدہ تلاوت سنت ہے اس میں خصوصیت حکم سواری پر نفل نماز ادا کرنا ہے۔

اس میں وہ قسم بھی شامل ہے جس میں نظیر حکم کو بتلائے، جیسے بچے کے مال میں زکوٰۃ اس لیے واجب ہے کہ اس کی زرعی پیداوار میں عشر واجب ہے، اسی طرح شافعی فقہاء کے نزدیک چونکہ ذمی کی طلاق صحیح ہے اس لیے اس میں ظہار بھی صحیح ہے، عشر زکوٰۃ کو بتلاتا ہے اور طلاق ظہار کو، یہ دونوں حکم کی نظیریں ہیں جو حکم کو بتلاتی ہیں۔

(ج)۔ قیاس شبہ کی تعریف:

هُوَ تَرَدُّدُ الْفَرْعِ بَيْنَ الْأَصْلَيْنِ الْمُخْتَلِفَيْنِ فِيْ اقْتِضَاءِ الْحُكْمِ.

وہ قیاس ہے جس میں فرع حکم کے اعتبار سے دو اصلوں میں متردد ہو، یعنی ایک فرع کی دو اصلیں ہوں، ان میں ایک کیساتھ اس کے دو وصفوں میں مشابہت ہو اور دوسری کیساتھ تین وصفوں میں۔ اس لیے فرع

کو اس اصل کی طرف لوٹایا جائے گا جس کیساتھ زیادہ مشابہت ہے، جیسے غلام کی مشابہت ایک آزاد آدمی اور جانور دونوں کیساتھ ہے، آزاد کیساتھ اس لیے مشابہت ہے کہ غلام بھی آدمی ہے، نیک کاموں پر اس کو ثواب ملتا ہے، بُرے کاموں پر اس کو سزا دی جاتی ہے، جانور کیساتھ اس لیے مشابہ ہے کہ وہ دوسرے کی ملکیت ہے اس کی قیمت لگائی جاتی ہے، اس لیے اس کیساتھ بھی اس کا الحاق ہو سکتا ہے [1]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: قیاسِ جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن فکر کے اول وہلہ میں منتقل ہو، اور قیاس خفی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلدی منتقل نہ ہو۔ قیاس جلی کو قیاس قطعی بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: اصولیین قیاس جلی کو قیاس کے عنوان سے اور قیاس خفی کو استحسان کے عنوان سے ذکر کرتے ہیں، اگرچہ قیاس خفی عین استحسان اصطلاحی نہیں، بلکہ اس کی ایک قسم ہے اور اس کی اقسام میں زیادہ استعمال ہونے والی استحسان اصطلاحی کا حقیقی مصداق ہر وہ دلیل ہے جس سے قیاس کے بالمقابل استدلال کیا جائے [2]۔

قاعدہ نمبر ۳: جس مسئلے کے بارے میں نص میں حکم موجود ہو اس کو منطوق بہ کہتے ہیں اور جس کا حکم معلوم نہ ہو، لیکن وہ اس کے مشابہ ہو اس کو مسکوت عنہ کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۴: اگر مسکوت عنہ منطوق بہ کے مقابلے میں حکم کا زیادہ مستحق ہو، یعنی حکم کا اطلاق مسکوت پر منطوق کے مقابلے میں زیادہ واضح ہو اس کو قیاس اولی کہتے ہیں، جیسے حدیث میں ہے کہ کانے یا لنگڑے جانور کی قربانی جائز نہیں، ظاہر ہے اس ممانعت کا اطلاق اندھے اور ٹانگیں کٹے جانور پر بدرجہ اولی ہو گا، قرآن مجید میں ہے کہ گواہوں کی تعداد کم از کم دو ہے، اگر تین یا چار آدمی گواہی دیں تو اس کو بدرجہ اولی قبول کیا جائے گا، حدیث میں ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کے رزونے کی حالت میں اپنی بیوی سے صحبت کرلے تو اس پر کفارہ واجب ہے، اگر کوئی شخص روزے کی حالت میں زنا کرے تو ظاہر ہے کہ اس پر کفارہ بدرجہ اولی واجب ہو گا [3]۔

قاعدہ نمبر ۵: الحاق کی ایک صورت یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق بہ کے مساوی ہو اس سے نہ افضل ہو نہ ادنی ہو، اس کی مثال یتیم کا مال کھانے کی حرمت میں بیان ہو چکی ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: الحاق کی مذکورہ دونوں صورتیں قطعی ہیں، ان احکام میں جاری ہوتی ہیں، جن میں تعلیل نہیں ہوتی، یعنی

---

(۱) ملخص جامع الاصول: ۳۱۲-۳۱۴۔

(۲) فواتح الرحموت: ۲ / ۳۲۰، توضیح: ۵۶۷، اصول الفقہ: ۲۲۱۔

(۳) جامع الاصول: ۳۱۰۔

علت معلوم نہیں کی جاتی، کیونکہ یہ اتنی واضح ہیں کہ ان میں علت کی ضرورت نہیں رہتی۔

قاعدہ نمبر ۷: الحاق کی مذکورہ دونوں قسموں میں فرق یہ ہے کہ پہلی قسم میں جو الحاق ہے اس کو ہر عربی دان سمجھ سکتا ہے اس میں اجتہاد کی ضرورت نہیں۔ دوسری قسم میں منطوق و مسکوت کے درمیان مماثلت و مشابہت کی کئی صورتیں ہوسکتی ہیں، اس لیے مجتہد کو کبھی اس میں اجتہاد کرنا پڑتا ہے یا فرق کرنے والے وصف کو تلاش کرنا پڑتا ہے اس لیے شافعیہ اس کو قیاس شمار کیا ہے۔ اس دوسری قسم کے قیاس کو قیاس فی معنی الاصل یا فی معنی النص کہتے ہیں[1]۔

قاعدہ نمبر ۷: الحاق کی تیسری صورت یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق بہ کے مقابلے میں نہ افضل ہو اور نہ مساوی ہو۔ اس لیے مسکوت کا الحاق منطوق کیساتھ ظنی ہو گا اور یہ دونوں میں علت کے اشتراک کی بنا پر ہو گا، اس الحاق پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ قیاس ہے[2]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ قیاس جلی اور خفی کی تعریف کریں۔

(ب)۔ قیاس میں کبھی حکمِ اصل بعینہ فرع میں جاری کیا جاتا ہے اور کبھی حکمِ اصل سے ملتا جلتا حکم جاری کیا جاتا ہے، اس اعتبار سے قیاس کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ قیاس اولیٰ، قیاس مساوی اور قیاس ادنی کی تعریف کریں۔

(د)۔ قیاس علت، قیاس دلالت اور قیاس شبہ کی تعریف کریں۔

(ھ)۔ الحاق کی کتنی صورتیں ہیں؟ وضاحت کریں۔

---

(۱) جامع الاصول: ۳۱۱۔

(۲) جامع الاصول: ۳۱۱۔

فصلِ سوم: مباحثِ علت کا بیان

قیاس میں سب سے اہم اور مرکزی چیز علت ہے، اسی کی بنیاد بنا کر حکمِ اصل کو فرع میں جاری کیا جاتا ہے اس لیے قیاس کا اصل مدار علت پر ہے۔ ذیل میں مباحثِ علت پر مختصر گفتگو کی جاتی ہے۔

ا۔ علت کی تعریف:

علت کی تعریف باعتبارِ حکمِ وضعی یہ ہے:

هُوَ الْوَصْفُ الْخَارِجِيْ الَّذِى يُؤَثِّرُ فِيْ وُجُودِ الشَّيْءِ[۱].

یہ وہ وصفِ خارجی ہے جو کسی حکم کے وجود میں مؤثر ہو۔

علت کی تعریف باعتبارِ رکنِ قیاس یہ ہے:

هُوَ وَصْفٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمَقِيْسِ وَ الْمَقِيْسِ عَلَيْهِ الَّذِى يَبْتَنِىْ عَلَيْه حُكْمُ الْمَقِيْس عَلَيْه.[۲]

مقیس اور مقیس علیہ دونوں میں پایا جانے والا وہ وصفِ مشترک ہے جو مقیس علیہ کے حکم کی بنیاد ہو اور مقیس کے حکم کی بنیاد بنایا جائے۔

۲۔ علت کی دیگر تعبیرات:

علت کے لیے دوسری بہت سی تعبیرات استعمال ہوتی ہیں، جو یہ ہیں: باعث، مناط، دلیل، موجب، مؤثر، سبب، حامل، مستدعی، مقتضی وغیرہ[۳]۔

۳۔ شرائطِ علت:

علت کے لیے درج ذیل پانچ شرائط ہیں:

(الف)۔ تاثیر (ب)۔ ظہور (ج)۔ انضباط (د)۔ مناسبت (ھ)۔ عدمِ مخالفت

(الف)۔ تاثیر کی تعریف:

هُوَ وُجُوْدُ الحُكْم لِوُجُوْدِ ذَلِكَ الْوَصْفِ.

تاثیر کا مطلب یہ ہے کہ علت کے پائے جانے پر حکم بھی پایا جائے۔

پھر تاثیر کی چار قسمیں ہیں:

---

(۱) فواتح الرحموت: ۱/ ۳۰۴، الموجز فی اصول الفقہ: ۲۳۱۔

(۲) فواتح الرحموت: ۱/ ۳۰۴، اصول الخلاف: ۶۰، اصول الفقہ: ۲۲۱۔

(۳) ارشاد الفحول: ۲۰۷، اصول الفقہ: ۲۲۱۔

۱۔ عینِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو جیسے سور ہرہ کا ناپاک نہ ہونا حکم ہے اور طواف علت ہے، تو بعینہٖ اس وصف کا اثر بعینہٖ اس حکم میں ظاہر ہوا، یہ پہلی قسم متفق علیہ ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک تاثیر اسی میں منحصر ہے ،باقی تین قسموں میں ان کے نزدیک تاثیر کا اعتبار نہیں ہے۔

۲۔ عینِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو یعنی عینِ وصف جنسِ حکم کی علت ہو جیسے صِغَر ولایتِ مال کی علت ہے احناف وشوافع کے نزدیک اور ولایتِ مال کا ہم جنس ہے ولایتِ نکاح، تو صغر کو ولایتِ نکاح کے لئے بھی علت قرار دیا یعنی عینِ علت کو جنسِ حکم کے لئے علت بنایا۔

۳۔ جنسِ وصف کا اثر عینِ حکم میں ظاہر ہو یعنی جنسِ وصف کو عینِ حکم کی علت قرار دیں جیسے جنون اسقاطِ صلوۃ کے لئے علت ہے نص سے، اور اغماء جنون کا ہم جنس ہے، تو اغماء کو بھی اسقاطِ صلوۃ کی علت بنادیا یعنی جنسِ وصف کو عینِ حکم کی علت بنایا۔

۴۔ جنسِ وصف کا اثر جنسِ حکم میں ظاہر ہو یعنی جنسِ وصف کو جنسِ حکم کی علت بنایا جائے جیسے مشقتِ سفر دو رکعت کے سقوط کی علت ہے، نص سے، اور مشقت حیض کے ہم جنس ہے اور دو رکعت کا سقوط پوری نماز کے سقوط کے ہم جنس ہے تو اس مجانست کی وجہ سے حیض کو پوری نماز کے سقوط کے لئے علت قرار دینا درست ہے، تو یہاں جنسِ وصف جنسِ حکم کی علت بنا، تو ان چاروں قسموں میں وصف کی تاثیر ظاہر ہو رہی ہے[۱]۔

(ب)۔ ظہور کی تعریف:

هُوَ كَوْنُ ذَلِكَ الوَصْفِ مُدْرِكاً وَمَحْسُوْساً بِإِحْدَى الحَوَاسِ.[۲]

ظہور کا مفہوم یہ ہے کہ وصفِ مذکور حسی ہو، یعنی اس کا ادراک حواسِ ظاہرہ کے ذریعہ ہو سکے، جیسے نشہ اور قتل وغیرہ کہ ان کا ادراک حواسِ ظاہرہ سے ہوتا ہے۔

(ج)۔ انضباط کی تعریف:

هُوَ كَوْنُ ذَلِكَ الوَصْفِ مَحْدُوْداً أَوْ مَضْبُوْطاً بِحَيْثُ لَا يَخْتَلِفُ اخْتِلَافاً بَيِّناً لأَجْلِ اخْتِلَافِ الأَفْرَادِ وَ الأَحْوَالِ.[۳]

انضباط کا مطلب یہ ہے کہ یہ وصفِ اس طرح محدود اور منضبط ہو کہ افراد اور حالات کے اختلاف کی وجہ

---

(۱) الفیض الحجازی: ۲٦٦-۲٦۷۔
(۲) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۳۲۔
(۳) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۳۲۔

سے مختلف نہ ہو، جیسے مشقتِ سفر رخصت کی علت ہے اگرچہ نہ تو ہر مسافر کے حق میں مشقت کا پایا جانا ضروری ہے اور نہ ہی سمجھا جاسکتا ہے اور مشقت ہی اصلاً رخصت کا مدار ہے، لیکن سفر ایک متعین وصف ہے اس لیے اس کو علت قرار دیا گیا ہے۔

(د)۔ مناسبت کی تعریف:

هُوَ كَوْنُ ذَلِكَ الْوَصْفِ مَظَنَّةً لِتَحَقُقِ حِكْمَةِ الْحُكْمِ وَمَا قَصَدَهُ الشَّرْعُ بِتَشْرِيْعِهِ.[۱]

مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ وہ حکم کے لیے وصفِ مناسب ہو، یعنی اس کے بارے میں غالب گمان یہ ہو کہ حکم کی حکمت اور اس حکم کی تشریع کا مقصد اور غرض اس علت سے پورے ہوتے ہیں، حکم کیساتھ یہ مناسبت انسان کی خواہشات پر نہیں چھوڑی گئی اور اس کو اس بات کی کھلی چھٹی دی گئی ہے کہ اپنی مرضی سے حکم کے جس وصف کو چاہے علت قرار دے، بلکہ اس کے مستحکم قواعد ہیں، اس لیے اس کی مناسبت اسی وقت معتبر ہو سکتی ہے جب شارع نے بھی کسی نہ کسی نوعیت سے اس کا اعتبار کیا ہو۔[۲]

شوافع اور دیگر فقہاء نے مناسبت کی کئی اقسام بیان کیں ہیں، تاہم احناف کے نزدیک مناسبت کی یہ اقسام نہیں ہیں، بلکہ ان کے نزدیک وصف مناسب کی صحت کے لیے دو شرطیں ہیں:

۱۔ عدالت ۲۔ صلاح۔

عدالت کو تاثیر یا مؤثر ہونا بھی کہتے ہیں، جیسے گواہی دینے کے لیے گواہوں کا عادل ہونا ضروری ہے، اسی طرح کسی وصف کے عادل یا مؤثر ہونے سے مراد یہ ہے کہ قرآن وسنت اور اجماع سے اس کے کسی حکم کی علت ہونے کی تائید ہوتی ہو، اس کو وہ اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ عین وصف کا اثر عین حکم میں پایا جائے، اس کو مناسب مؤثر کہتے ہیں۔ ایسی وہ تمام نصوص جن میں علت مذکور ہو اور اس پر کسی فرع کو قیاس کر کے حکم معلوم کریں تو یہ مناسب مؤثر ہو گا اس پر اتفاق ہے اس کے علاوہ اگر وین وصف جنسِ حکم میں یا جنسِ وصف عینِ حکم میں، یا جنس وصف جنسِ حکم میں پائی جائے تو اس کو بھی وہ مؤثر یا عادل وصف مانتے ہیں، احناف کے نزدیک یہ وصف مناسب نہیں بلکہ شرط ہے۔

صلاحِ وصف سے مراد اس وصف کا مناسب وموافق ہونا ہے، یعنی مجتہد نے جس وصف کو علت بننے کے لیے منتخب کیا ہے وہ وصف اس علت کے مناسب یا موافق ہونا چاہیے جو رسول اللہ ﷺ نے اسی قسم کے حکم

[۱] الموجز فی اصول الفقہ: ۲۳۲۔
[۲] ارشاد الفحول: ۲/۱۲۷۔

میں مستنبط کی ہو، یا صحابہ کرام نے مستنبط کی ہو، یا تابعینؒ نے اور مجتہد کی نکالی ہوئی یہ علت ان میں سے کسی کے مخالف نہ ہو۔ جیسے قرآن مجید کی نص سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ بچے کو بالغ ہونے تک اپنے مال میں تصرف کی اجازت نہیں، جب تک وہ بالغ نہ ہو اس کا ولی اس کے مال میں اس کی طرف سے تصرف کرے گا، یا بچہ اس کی اجازت سے مال خرچ کرے گا، نابالغ لڑکی کے نکاح کو اس پر قیاس کیا گیا ہے، یعنی لڑکی کا ولی اس کا نکاح کر سکتا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی علت بکارت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ولایت کی علت اس لڑکی کا نابالغ ہونا ہے۔ یعنی لڑکی کا نابالغ ہونا ولایت نکاح میں مؤثر ہے، کیونکہ نابالغ لڑکی اپنے نفس اور مال میں تصرف نہیں کر سکتی، اس کی تاثیر ولایتِ مال میں تو بالاتفاق ظاہر ہے اسی طرح ولایت نکاح میں بھی ہے [۱]۔

(ھ)۔ عدمِ مخالفت کی تعریف:

هُوَ أَنْ لَا يَكُوْنَ ذٰلِكَ الْوَصْفُ مُخَالِفاً وَ مُعَارِضاً لِدَلِيْلٍ شَرْعِيٍ مِنَ الْكِتَابِ أَوِ السُّنَّةِ أَوِ الْإِجْمَاعِ أَوْ آثَارِ الصَّحَابَةِ. [۲]

عدمِ مخالفت کا مطلب یہ ہے کہ علت کسی شرعی دلیل کے مخالف نہ ہو، شرعی دلیل خواہ کتاب و سنت کی ہو یا قول صحابی ہو یا اجماع ہو۔

۴۔ علت اور مصلحت (حکمت) میں فرق:

علت وہ وصف کہلاتا ہے جو کسی حکم کا مدار ہو، یعنی جب کسی چیز کا علت ہونا ثابت ہو جائے تو حکم کا دار و مدار اس علت پر ہی ہوتا ہے، علت پائی جائے گی تو حکم پایا جائے گا ورنہ نہیں، لیکن کسی حکم کی مصلحت پر حکم کا دارو مدار نہیں ہوتا، وہ مصلحت و حکمت موجود ہو یا نہ ہو حکم بہر حال جاری ہو گا۔ نیز حکمت و مصلحت سے کسی فعل پر مرتب ہونے والا نتیجہ مراد ہوتا ہے جب کہ علت پہلے پائی جاتی ہے اور مصلحت کا وجود بعد میں ہوتا ہے کہ وہ حکم پر عمل کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

۵۔ مناسبت کی دیگر اقسام:

شوافع اور دیگر فقہاء نے مناسبت کی درج ذیل پانچ قسمیں بیان کیں ہیں:

(الف)۔ مناسبت مؤثرہ (ب)۔ مناسبتِ ملائمہ (ج)۔ مناسبتِ غریبہ (د)۔ مناسبتِ مرسلہ (ھ)۔ مناسبتِ ملغی

(الف)۔ مناسبت مؤثرہ کی تعریف:

---

(۱) ملخص جامع الاصول: ۲۶۹-۲۷۰۔

(۲) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۳۲۔

هُوَ الْوَصْفُ الذِّى دَلَّ الشَّارِعُ عَلَى أَنَّه اعْتَبَرَهُ بِعَيْنِه عِلَّةً لِلْحُكْمِ.

وہ وصف ہے جس کے بارے میں یہ دلیل موجود ہو کہ شارع نے اسی وصف کو بعینہ حکم کی علت قرار دیا ہو۔ وصف مناسب کے معتبر ہونے کی بہت سی صورتیں ہیں، ان میں سے سب سے کامل صورت یہی وصف مؤثرہ ہے، اس کی مثال یہ ہے: ارشاد ہے: ''وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ.'' (البقرة:۲۲۲)۔ حیض کے زمانے میں عورتوں سے علیحدہ رہنے کا حکم اس نص سے ثابت ہے اور اس کے الفاظ صاف طور پر بتاتے ہیں کہ حیض سے پیدا ہونے والی گندگی اس حکم کی علت ہے، یعنی لفظ ''أَذًى'' (گندگی) وصف مؤثر ہے۔

(ب)۔ مناسبتِ ملائمہ کی تعریف:

هُوَ الْوَصْفُ الذِّى لَمْ يَقُمْ دَلِيْلٌ مِنَ الشَّارِعِ عَلَى اعْتِبَارِهِ بِعَيْنِهِ عِلَّةٌ لِحُكْمِه. [1]

یہ وہ وصف ہے جس کے بارے میں ایسی کوئی دلیل نہ ہو جو یہ بتلائے کہ شارع نے بعینہ اسی وصف کو حکم کی علت قرار دیا ہے، البتہ نص یا اجماع سے کوئی ایسی دلیل شرعی موجود ہو جو یہ بتلائے کہ جنس حکم میں بعینہ اسی وصف کی جنس کو حکم جنس میں علت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی علت کا ذکر حکمِ مذکور کے حق میں خاص اسی نص وعبارت میں نہ ہو جس میں حکم مذکور ہے، لیکن دوسری نصوص سے اعتبار ثابت ہو، جیسے بیہوش وحائض کی نمازوں کا سقوط وغیرہ ان میں ان کی علت مذکور نہیں ہے، مگر علتِ مذکرہ کا معتبر ہونا دوسری نصوص سے ثابت ہے۔

(ج)۔ مناسبتِ غریبہ کی تعریف:

هُوَ الْوَصْفُ الذِّى اسْتُنْبِطَ مِنْ نَصٍ بِدَوْنِ أَنْ يَظْهَرَ أَنَّهَا مُؤَثِّرَةٌ أَوْ مُلَائِمَةٌ وَلَكِنَّهَا مَعَ ذَلِكَ تَنَاسَبِ الْحُكْمِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ ذِلِكَ النَّصِ. [2]

وہ علت ہے جس کا کسی نص سے استنباط کیا جائے اور اس کے متعلق مؤثرہ یا ملائمہ نہ ہونا ظاہر نہ ہو، لیکن حکمِ مذکور سے مناسبت رکھتی ہو، جیسے کسی وارث کا اپنے مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے میراث سے محروم رہنا، اس کی علت یہ قرار دی گئی ہے کہ اس نے عجلت کر کے ایک حق کو وقت سے پہلے حاصل کرنے کی کوشش کی ہے، لہذا محروم ہوگا۔ یہ علت سمجھ میں تو آتی ہے لیکن اس کا پہلی دونوں قسموں میں سے کسی کے تحت آنا ثابت نہیں۔

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ:۲۰۹، الموجز فی اصول الفقہ:۲۳۲۔
[2] الموجز فی اصول الفقہ:۲۳۲، الوجیز فی اصول الفقہ:۲۰۹۔

(د)۔ مناسبتِ مرسلہ کی تعریف:

هُوَ الْوَصْفُ الَّذِی لَمْ يَشْهَدْ لَه دَلِيْلٌ خَاصٌ بالاعْتبَارِ أَوْ بالْإِلغَاءِ، وَلَكِنْ تَرْتِيْبِ الحُكْمِ عَلَىَ وَفْقِهِ. [1]

یہ وہ وصف ہے جس کے بارے میں قطعی طور پر کسی خاص دلیل سے یہ معلوم نہ ہو کہ شارع نے اسے اختیار کیا ہے، یا اس کو رد کر دیا ہے، تاہم اس پر حکم کی بنیاد رکھنے میں ایسے مصلحت موجود ہوتی ہے جس کی تائید شریعت کے عمومی احکام سے ہوتی ہے۔

مصالح مرسلہ مالکیہ اور حنابلہ کے ہاں حجت ہے، حنفیہ اور شافعیہ اس کو حجت تسلیم نہیں کرتے۔ امام غزالیؒ نے بعض مثالوں میں اس کو ان تین شرطوں کیساتھ حجت قرار دیا ہے: مصلحت ضروری ہو، کلی ہو، یعنی عمومی ہو خصوصی نہ ہو اور قطعی یا یقینی ہو۔ اگر یہ تینوں شرطیں کسی مصلحت میں پائی جائیں تو یہ مصلحت مرسلہ حجت ہے ورنہ نہیں [2]۔

(ھ)۔ مناسبتِ ملغی کی تعریف:

هُوَ الْوَصْفُ الَّذِی قَدْ أَنَّهُ مُنَاسِبٌ لِبِنَاءِ حُكْمٍ مُعَيِّنٍ عَلَيْه حَسْبَ مَا يَتَوَهَّمُه الشَّخْصُ، وَلَكِنَّ الشَّارِعَ أَلْغَى اعْتِبَارُه.

یہ وہ وصف ہے جس کو ایک شخص کسی خاص حکم کی بنیاد بنانے کے لیے مناسب سمجھتا ہو، لیکن شارع نے اس وصف کے معتبر ہونے کو رد کر دیا ہو، جیسے کوئی شخص یہ کہے: کہ میراث میں بیٹے اور بیٹی کا حصہ برابر ہونا چاہیے، کیونکہ دونوں ایک ہی ماں باپ کی اولاد ہیں، یہ مناسب محض اس شخص کا وہم ہے، کیونکہ شارع نے نص کی وجہ سے اس مناسبت کو لغو قرار دیا ہے [3]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا: وصف میں دو باتیں پایا جانا ضروری ہے: پہلی بات یہ کہ وہ وصفِ صالح ہو یعنی وصف میں یہ صلاحیت ہو کہ حکم کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وصف مُعَدَّلْ ہو یعنی وصف کی عدالت ثابت ہو، پہلی شرط قیاس پر جوازِ عمل کے لئے ہے اور شرطِ ثانی قیاس پر وجوبِ عمل کے لئے ہے، مثل شاہد کے کہ اس

---

(۱) الموجز فی اصول الفقہ: ۲۳۲، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲۰۹۔

(۲) المستصفی: ۱/۱۴۴۔

(۳) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: فواتح الرحموت: ۲/۲۶۵-۲۶۶، ہامش اصول الفقہ: ۲۲۳، جامع الاصول: ۲۶۲-۲۷۱۔

میں اہلیت وعدالت شرط ہے، اس میں اہلیت ہے تو اس کی گواہی پر عمل جائز ہے اور اہلیت کے ساتھ عدالت بھی ہے تو شہادت پر عمل واجب ہے، اسی طرح یہاں ہے، وصف صالح ہے تو قیاس پر عمل جائز ہے اور اگر مُعَدَّلْ ہے تو قیاس پر عمل واجب ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: وصف کے صالح ہونے سے یہ مراد ہے کہ وہ وصف حکم کے موافق اور مناسب ہو، اور حکم کو اس وصف کی طرف منسوب کرنا صحیح ہو، جیسے دو کافر میاں بیوی میں سے ایک نے اسلام قبول کرلیا، تو دونوں میں فُرقت ہو جائے گی مگر اس کا سبب کیا؟ امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس کا سبب دو میں سے ایک کا اسلام ہے، اسلام کی وجہ سے فرقت ہو گئی مگر احناف کہتے ہیں کہ اسلام سبب نہیں بلکہ دوسرے کا اسلام قبول کرنے سے انکار یہ سبب ہے فرقت کا، کیونکہ فرقت حکم ہے، اسلام اس کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی محافظت کے لئے آیا ہے نہ کہ فرقت کے لئے۔

قاعدہ نمبر ۳: وصف حکم کے مناسب اور موافق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ وصف ان علتوں کے موافق ہو جو رسول اللہ ﷺ اور سلف سے منقول ہوں اگر موافق ہے تو وہ وصف صالح کہا جائے گا جیسے ولایتِ نکاح کی علت احناف کے نزدیک صِغَر ہے اور شوافع کے نزدیک بکارت ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک صغیرہ پر ولایت ہو گی چاہے باکرہ ہو یا، ثیبہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باکرہ پر ولایت ہو گی چاہیے صغیرہ ہو یا بالغہ۔ ہم نے کہا کہ ولی ثیبہ صغیرہ کا جبراً نکاح کر سکتا ہے، کیونکہ صغیرہ ہے، لہٰذا یہ باکرہ صغیرہ کے مشابہ ہو گئی، اور باکرہ صغیرہ میں بالاتفاق ولایت ہے، لہٰذا ثیبہ صغیرہ پر بھی ولایت ہو گی کیونکہ علت صغر ہے، اور صغر ایسا وصف ہے جس کی طرف حکم منسوب ہو سکتا ہے، اس کی تاثیر ہے ولایتِ نکاح میں، اور یہ علت اس علت کے موافق ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے بیان کیا ہے، حضور ﷺ نے سورِ ہرہ کے ناپاک نہ ہونے کی علت طواف کو قرار دیا، تو اسی طرح ولایتِ نکاح کی علت صِغَر اس کے موافق ہے، کیونکہ دونوں ایک جنس کے تحت داخل ہیں، یعنی جیسے طواف عدمِ نجاست کی علت ضرورت کی وجہ سے ہے، کیونکہ بلی باربار آنے جانے والی ہے اس سے بچنا مشکل ہے، اس ضرورت کی وجہ سے طواف کو علت قرار دیا، پس اسی طرح صغر بھی ولایت کی علت بن رہا ہے ضرورت کی وجہ سے، اور وہ ضرورت اس عورت کا عاجز اور ناتجربہ کار ہونا ہے، پس یہ علت رسول اللہ ﷺ کی نص میں بیان کردہ علت کے موافق ہو گئی۔ اور اگر وصفِ جامع اگر حکم کے موافق نہ ہو تو اس کو علت بنانا درست نہ ہو گا، پھر اس پر عمل نہ کیا جائے گا یعنی نہ اس کو اصل میں علت قرار دیں گے نہ اس کے ذریعہ فرع میں حکم متعدی کریں گے، کیونکہ وصف امرِ

شرعی ہے، کیونکہ ہماری گفتگو ان عللِ شرعیہ سے ہیں جو مُثْبِتُ حکم ہیں، لہٰذا وہ رسول اللہ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اور سلف سے منقول علتوں کے موافق ہو، تو اس کو علت قرار دینگے۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ علت کی تعریف اور دیگر تعبیرات علت بیان کریں۔

(ب)۔ شرائط علت کونسے ہیں؟ تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ج)۔ علت اور مصلحت میں کیا فرق ہے؟

(د) مناسبت مؤثرہ، مناسبتِ ملائمہ، مناسبتِ غریبہ، مناسبتِ مرسلہ اور مناسبتِ ملغی کی تعریفات کریں۔

(ھ)۔ وصف کے صالح ہونے سے کیا مراد ہے؟

فصلِ چہارم: مسالکِ علت کا بیان

مسالکِ علت سے وہ طریقے مراد ہیں جن سے ایک مجتہد اصل میں پائی جانے والی علت تک رسائی حاصل کرے، کسی بھی حکم کی علت معلوم کرنے کے کئی طریقے ہیں، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نص ۲۔ اجماع ۳۔ سبر و تقسیم ۴۔ مناسبت ۵۔ دوران

۱۔ نص:

هُوَ أَنْ يَكُوْنَ نَصٌّ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُّنَّةِ مُشْتَمِلاً عَلَى ذِكْرِهَا.

نص کا مطلب یہ ہے کہ قرآن وسنت میں کسی حکم کی علت صراحتاً مذکور ہو۔ اس علت کو علتِ منصوص علیہا کہتے ہیں، اس علت پر نص کی دلالت ہمیشہ صریح وواضح نہیں ہوتی، بلکہ ایماء واشارے سے بھی نص علت کو بتلاتی ہے، اس اعتبار سے نص کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ صریح ۲۔ ایماء وتنبیہ

(الف)۔ صریح:

هُوَ نَصٌّ ذُكِرَ فِيْهِ حُكْمُ العِلَّةِ صَرَاحَةً بِحَيْثُ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ العِلَّةِ.

علت صریح کا مطلب یہ ہے کہ نص میں کسی حکم کی علت صراحتاً مذکور ہو اور اس میں کسی دوسری چیز کا احتمال نہ ہو۔ یہ دلالت ان صیغوں اور الفاظ کیساتھ ہوتی ہے جو لغت میں علت بتانے کے لیے وضع کیے گئے ہیں، جیسے "لکی لا، لاجل کذا، کی لا، اذن، لام تعلیلیہ، باء سببیہ" وغیرہ[1]۔

(ب)۔ ایماء وتنبیہ:

هُوَ نَصٌّ لَمْ يُذْكَرْ فِيْهِ حُكْمُ العِلَّةِ صَرَاحَةً.

ایماء وتنبیہ کا مطلب یہ ہے کہ نص میں کسی حکم کی علت صراحتاً مذکور نہ ہو۔ یعنی نص کی علت پر دلالت واضح نہ ہو کہ یہی وصف علت ہے، بلکہ نص علت کی طرف صرف اشارہ کرتی ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ نص میں ایسا کوئی قرینہ موجود ہو جو علت پر دلالت کرتی ہو۔ پھر یہ قرائن مختلف ہوتے ہیں:

(الف)۔ کسی حکم کے بعد لفظ "إنَّ" کا تاکید کے لیے آنا، جیسے ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے بلی کے جوٹھے کے بارے میں دریافت کیا: آپ نے اس کے سوال کے جواب میں فرمایا: "إنَّها ليست بنَجَسٍ، إنَّها

---

[1] جامع الاصول: ۲/ ۷۲، اصول الفقہ: ۲۲۴۔

مِنَ الطَّوَّافِينَ عليكم و الطَّوَّافات."[1] یہاں "إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ" ماقبل کی علت ہے۔

(ب)۔ کسی کلام کا جواب کی جگہ آنا کہ اس سے معلوم ہو کہ اس حکم کی علت وہ واقعہ ہے جو کہ بیان ہوا ہے، جیسے ایک شخص نے رسول اللہ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا کہ اس نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں قصداً اپنی بیوی سے صحبت کرلی۔ اس کو سن کر آپ نے فرمایا کہ تم ایک غلام آزاد کرو۔ یعنی اس شخص نے جو واقعہ بیان کیا وہ علت تھی اور آپ نے اس کا حکم بیان فرمایا۔

(ج)۔ کسی حکم کیساتھ وصف کا ذکر کرنا: کوئی وصف حکم کیساتھ ملا ہوا ہو، حکم کیساتھ وصف کا ملانا ہونا اس بات کو بتلاتا ہے کہ وہ وصف جو حکم کیساتھ ملا ہوا ہے وہی حکم کی علت ہے۔ بعض اصولیین اس کی تعبیر یوں کرتے ہیں کہ کسی حکم کا اپنے مشتق پر اس طرح معلق ہونا کہ وہ اس بات کو بتائے کہ جس سے یہ حکم مشتق ہے وہی اس کی علت ہے، جیسے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا." (المائدۃ:۳۸) اور "الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ." (النور:۲)۔ پہلی آیت میں قطع ید کی علت سرقہ بتلایا گیا ہے اور دوسری آیت میں کوڑے مارنے کی علت زنا بتلایا گیا ہے۔ اس طرح سے نص کی علت معلوم کرنے کو ایماء وتنبیہ کہتے ہیں۔[2]

۲۔ اجماع:

هُوَ اتِّفَاقُ مُجْتَهِدِيْ عَصْرٍ عَلَى عِلِّيَّةِ وَصْفٍ لِحُكْمٍ.

کسی وصف کے بارے میں تمام مجتہدین کا اس بات پر متفق ہونا کہ کسی حکم کی یہی علت ہے، اس وصف کے علت ہونے کی دلیل ہے، یعنی اجماع کے ذریعے سے بھی ہمیں کسی وصف کا علت ہونا معلوم ہوتا ہے، جیسے میراث میں اخ عینی کے ہوئے ہوئے اخ علاتی وارث نہیں ہوتا۔ اس کی علت یہ ہے کہ اخ عینی کو دو رشتے حاصل ہیں، باپ اور ماں دونوں کی جانب سے۔ جب کہ اخ علاتی کو صرف ایک رشتہ حاصل ہے، لہذا دوہرے رشتے کو اکہرے رشتے پر ترجیح دی جائے گی۔ یہ علت اجماع سے ثابت ہوئی ہے۔

۳۔ سبر وتقسیم:

اگر نص اور اجماع سے علت معلوم نہ ہو تو مجتہد سبر وتقسیم کے طریقے سے علت معلوم کرتا ہے، "سبر" کے معنی: امتحان، آزمائش اور جانچ پڑتال کے ہیں اور "تقسیم" کے معنی یہ ہیں:

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ:۲۱۲۔
(۲) سنن ابی داؤد:۱/۵۶، رقم:۷۵۔

هُوَ أَنَّ الْمُجْتَهِدَ يَحْصِرُ الأَوْصَافَ الَّتِي يَرَاهَا صَالِحَةً لِأَنْ تَكُوْنَ عِلَّةً لِلْحُكْمِ، ثُمَّ يُكَرُّ عَلَيْهَا بِالْفَحْصِ وَالْاخْتِبَارِ فَيَبْطُلُ مِنْهَا مَا يَرَاهُ غَيْرَ صَالِحٍ لِلإِبْقَاءِ، وَيَبْقَى مِنْهَا مَا يَرَاهُ صَالِحاً.

مجتہد جن اوصاف کو علت بننے کے قابل سمجھتا ہو ان کو یکجا کرے، ان کے بعد دوبارہ ان کی جانچ پڑتال کرے اور ان میں غور وخوض کرے اور جن کو وہ علت بننے کے لائق نہ سمجھتا ہو ان کو علیحدہ کر کے لغو قرار دے اور جن کو علت بننے کے لائق سمجھتا ہو ان کو باقی رکھے تاکہ وہ حکم کی علت بن سکیں، جیسے: حدیث میں ہے کہ چھ چیزوں (سونا، چاندی، گندم، جَو، کھجور، نمک) میں کسی ایک چیز کی اسی کے بدلے میں خرید وفروخت کرو تو برابری ہونا ضروری ہے، اب ان چھ چیزوں کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ ان میں برابری ضروری ہونے کی علت کے بارے میں کئی امکان ہیں: ۱۔ اس کی علت ثمنیت ہونا۔ ۲۔ خوردنی اشیاء ہونا علت ہو۔ ۳۔ کیل علت ہو۔ ۴۔ وزن علت ہو۔ ان اوصاف پر غور کیا جائے تو پہلی دو چیزیں (ثمنیت اور خوردنی اشیاء) علت نہیں بن سکتی ہیں، اس لیے کہ ثمنیت اور خوردنی اشیاء کی ضرورت عام ہے اور اس میں برابری کی شرط لگانے سے مشکل پیدا ہو گی، کیونکہ ضرورت عام ہو شریعت ہوں سہولت پیدا کرتی ہے، جب یہ بات ثابت ہوئی کہ پہلی دونوں چیزیں علت نہیں تو آخری دونوں علت ہوں گی[۱]۔

۴۔ مناسبت:

مسالک علت میں سے ایک مناسبت ہے، جس کی تعریف یہ ہے:

هِيَ مُوَافَقَةُ الْوَصْفِ أَيْ الْعِلَّة لِلْحُكْمِ بِأَنْ يَصِحَّ إِضَافَةُ الْحُكْمِ إِلَيهِ.[۲]

علت حکم کا اس طور پر موافق ہو کہ حکم کی اضافت حکم کی طرف صحیح ہو۔ یعنی مناسبت کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایک چیز یا چند اشیاء کے بارے میں کوئی حکم وارد ہو تو اس چیز یا ان اشیاء میں پائے جانے والے اوصاف میں غور کیا جاتا ہے، جو وصف حکم سے زیادہ مناسبت رکھتا ہو اس کو علت قرار دے دیا جاتا ہے، جیسے حدیث میں چھ

---

(۱) ایک دوسری مثال یہ ہے کہ شریعت نے اپنی نابالغ لڑکی کا نکاح کرنے کے لیے باپ کو ولایت کا حق دیا ہے اس کی علت نہ نص سے ثابت ہے نہ اجماع سے، چنانچہ مجتہد نص میں اس کی علت تلاش کرتا ہے اور اس کی علت دو وصفوں میں منحصر ہو جاتی ہے: بکارت (دوشیزگی) اور نابالغ ہونا۔ اب غور وخوض کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ بکارت اس کی علت بننے کے لیے ایک بعید وصف ہے، کیونکہ شارع نے کسی لحاظ سے بھی اس کا اعتبار نہیں کیا، وہ صرف نابالغ ہونے کے وصف کو باقی رکھتا ہے اس لیے کہ شارع نے ایک نابالغ بچے کے مال باپ کی ولایت کا اعتبار کیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع نے ایک معین وصف یعنی کم سنی کو جنس حکم یعنی مطلق ولایت کے لیے علت قرار دیا ہے، مال کی ولایت اور نکاح کرنے کی ولایت دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے، اب مجتہد اس بات کا فیصلہ کرتا ہے کہ وہ جس علت کو تلاش کر رہا تھا وہ کم سنی ہے نہ کہ بکارت۔ چنانچہ وہ ایک نابالغ شادی شدہ عورت (ثیبہ صغیرہ) کو نابالغ دوشیزہ (باکرہ صغیرہ) باپ کے لیے نکاح کی ولایت ثابت کرنے کے لیے قیاس کرتا ہے۔ (جامع الاصول:۲۷۶)

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون: ۲/ ۱۶۴۷۔

چیزوں کے بارے میں حکم ہے کہ ان میں کسی چیز کی اسی کے بدلے میں خرید وفروخت ہو رہی ہو تو دونوں طرف سے دی جانے والی چیزیں برابر ہونا ضروری ہے، کمی بیشی سود ہے، وہ چھ چیزیں یہ ہیں:

ا۔ سونا، ۲۔ چاندی، ۳۔ گندم، ۴۔ جَو، ۵۔ کھجور، ۶۔ نمک۔

ان چھ چیزوں میں برابری ضروری ہونے کی علت کیا ہے؟ اس کو معلوم کرنے کے لیے ان چھ چیزوں کے اوصاف میں غور کیا گیا تو کئی اوصاف سامنے آئے، مثلاً: ا۔ یہ سب اشیاء ذخیرہ کی جاسکتی ہیں، ذخیرہ کرنے کی صورت میں پھلوں اور سبزیوں کی طرح ان کے خراب ہونے کا خطرہ نہیں۔ ۲۔ پہلی دو چیزیں سونا اور چاندی شرعاً زرِ تبادلہ ہیں، زر ہونے کو علماء کے ہاں ثمنیت کہا جاتا ہے۔ ۳۔ آخری چار اشیاء خوردنی ہیں۔ ۴۔ عہدِ نبوی میں پہلی دو چیزیں تولی جاتی تھیں اور آخری چار اشیاء پیمانوں کیساتھ ناپ کر بیچی جاتی تھیں، پہلی دو چیزوں میں "وزن" اور آخری چار اشیاء میں "کیل" یعنی ناپ کا وصف موجود ہے۔ ان اوصاف میں برابری ضروری ہونے اور کمی، بیشی کے سود ہونے کی علت کونسا وصف ہے؟ فقہائے حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ آخری دو وصف (وزن اور کیل) علت ہے، اس لیے کہ انہیں دو اوصاف کو برابری کے حکم سے زیادہ مناسبت ہے، وزن اور کیل دونوں برابری کا ذریعہ ہیں۔

۵۔ دوران:

مسالک علت میں سے ایک دوران ہے اس کو طرد وعکس بھی کہتے ہیں، اس کی تعریف یہ ہے:

هُوَ أَنْ يُوجَدَ الْحُكْمُ عِنْدَ وُجُودِ الْوَصْفِ، وَيَرْتَفِعَ بِارْتِفَاعِهِ.

اگر علت موجود ہو تو حکم بھی موجود ہو گا اور علت موجود نہ ہو تو حکم بھی موجود نہیں ہو گا، یعنی علت کی وجود وعدم پر حکم کا دارومدار ہے کہ حکم وجوداً وعدماً کسی وصف پر دائر ہو، اگر وصف پایا جائے تو حکم بھی پایا جائے اور وصف نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو۔ علت کے موجود ہونے کو طرد کہتے ہیں، اس صورت میں وصف و حکم دونوں موجود ہوتے ہیں اور علت نہ موجود ہونے کو عکس کہتے ہیں، اس صورت میں علت و حکم دونوں معدوم ہوتے ہیں۔ وصف کو مدار کہتے ہیں اور حکم کو دائر کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ انگور کا رس نشہ آور نہ ہو تو حرام نہیں، نشہ آور ہو تو حرام ہے، معلوم ہوا کہ حرام ہونے کا دارومدار نشہ آور ہونے پر ہے، یہ نشہ آور ہونے کا وصف ہو تو حرام ہو گی ورنہ نہیں۔

اصولیین کا اس میں اختلاف ہے کہ دوران مفید علت ہے یا نہیں، یا دوران کے طریقے سے علت معلوم کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ دوران مفید ظن غالب ہے، یعنی یقینی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ وصف واقعی حکم کی علت ہے، لیکن اس میں یہ شرط ہے کہ اس کا کوئی مزاحم موجود نہ ہو۔ اہل جدل، امام رازیؒ، امام بیضاویؒ اور دیگر اہل علم کا یہی نقطہ نظر ہے۔

بعض معتزلہ کا خیال ہے کہ اس سے علت یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے۔ بعض اصولیین کہتے ہیں کہ نہ یہ ظنی طور پر اس سے علت معلوم ہوتی ہے اور نہ یقینی طور پر۔ علامہ آمدی کا بھی یہی نظریہ ہے، امام الحرمینؒ کہتے ہیں کہ قاضی ابو الطیب طبریؒ کے نزدیک ظنی مسالک علت میں یہ سب سے اعلی مسلک ہے، بلکہ قطعیت کے قریب ہے[1]۔

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: بعض اصولیین نے سبر تقسیم اور مناسبت کے لیے استنباط کو مقسم قرار دیا ہے، کیونکہ ان میں بھی عقل اور غور و فکر کے ذریعے کسی وصف کو کسی حکم کے لیے علت قرار دیا جاتا ہے[2]۔

قاعدہ نمبر ۲: بعض اصولیین نے تنقیح مناط، تحقیق مناط اور تخریج مناط کو بھی مسالکِ علت میں شمار کیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: مجتہدین کی آراء سبر و تقسیم کے عمل میں مختلف ہو سکتی ہیں، ایک مجتہد ایک وصف کو حکم کے مناسب سمجھتا ہے تو دوسرا دوسرے وصف کو مناسب سمجھتا ہے، جیسے احناف اور شوافع کے نزدیک باپ کو اپنی بیٹی کا نکاح کرنے کی ولایت حاصل ہے، لیکن احناف کے نزدیک اس ولایت کی علت اس کا نابالغ ہونا ہے نہ کہ بکارت، لیکن شافعیہ کے نزدیک اس کی علت بکارت ہے نہ کہ نابالغ ہونا۔

قاعدہ نمبر ۴: اوصاف صالحہ للعلۃ کو اوصاف غیر صالحہ للعلۃ سے جدا کرنے کا نام سبر و تقسیم ہے۔

قاعدہ نمبر ۵: سبر و تقسیم کے ذریعے علت معلوم کرنے کو عمل تخریج کہتے ہیں، اوصاف صالحہ للعلۃ میں سے کسی ایک کو مفضی الی الحکم کے طور پر منتخب کرنے کو تنقیح مناط کہا جاتا ہے اور وصف صالح کو دوسرے جزئیات میں تلاش کرنے کو تحقیق مناط کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۶: مسالک علت میں سے ایک مسلک یعنی علت معلوم کرنے کا طریقہ شبہ بھی ہے، شِبہَ کی تعریف میں اصولیین کے آراء مختلف ہیں، علامہ ابن الانباریؒ نے یہاں تک کہہ دیا کہ میں نے اصول فقہ کے مسائل میں اس

---

[1] ارشاد الفحول: ۲/ ۱۴۰، جامع الاصول: ۲۸۰-۲۸۱۔
[2] اصول الفقہ: ۲۲۵۔

سے زیادہ الجھا ہوا مسئلہ نہیں دیکھا۔

شبہ کی ایک تعریف یہ ہے کہ اصل کا حکم فرع میں اس لیے جاری کر دیا جائے کہ فرع کو اصل کیساتھ کافی مشابہت حاصل ہے اور یہ نہ دیکھا جائے کہ حکمِ اصل کی علت بھی فرع میں موجود ہے یا نہیں؟ اس کی مثال یہ ہے کہ شوافع کے نزدیک بغیر نیت کے وضو نہیں ہوتا، وہ وضو کو تیمم پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے بغیر نیت کے تیمم نہیں ہوتا ایسے ہی وضو بھی نہیں ہوتا۔ اس قیاس کی بنیاد صرف یہ ہے کہ وضو کو تیمم کیساتھ بہت زیادہ مشابہت حاصل ہے کہ دونوں طہارت کا ذریعہ ہیں، صرف اس مشابہت کی بناء پر قیاس کیا گیا ہے، یہ دیکھے بغیر کہ تیمم میں نیت ضروری ہونے کی علت کیا ہے اور وہ علت وضو میں بھی موجود ہے یا نہیں؟ صرف مشابہت کی بناء پر علت کو دیکھے بغیر قیاس کرنا ہی شبہ کہلاتا ہے[1]۔

۷۔ تمرین:

(الف)۔ مسالک علت سے کیا مراد ہے؟

(ب)۔ مسالک علت کو بسط و تفصیل کیساتھ بیان کریں۔

(ج)۔ سبر و تقسیم کی تعریف کریں۔

(د)۔ دوران مفید علت ہے یا نہیں؟ وضاحت کریں۔

(ھ)۔ شِبہَ کی تعریف میں اصولیین کے آراء کیا ہیں؟

---

[1] ارشاد الفحول: ۲/۲۷۳، اصول فقہ: ۳۸۰۔

فصلِ پنجم: علت کو کام میں لانے کے مراحل

مقیس کو مقیس علیہ کا حکم دینے کے لیے علت کو علی الترتیب تین مراحل سے گزرنا پڑتا ہے، بالفاظِ دیگر مقیس کو مقیس علیہ کا حکم دینے کے لیے تین قسم کے عمل کرنے پڑتے ہیں، علت کو مناط کہتے ہیں، اس لیے ان مراحل کیساتھ مناط کی قید لگاتے ہیں، وہ تینوں مراحل درج ذیل ہیں:

۱۔ تخریجِ مناط ۲۔ تنقیحِ مناط ۳۔ تحقیقِ مناط

۱۔ تخریجِ مناط:

هُوَ اسْتِنْبَاطُ عِلَّةِ الْحُكْمِ التِّي لَمْ يَرِدْ نَصٌّ بِهَا وَلَمْ يَنْعَقِدْ إِجْمَاعٌ عَلَيْهَا.

تخریج مناط کا معنی حکم کی وہ علت نکالنا ہے جو نص یا اجماع میں مذکور نہ ہو، یعنی تخریج مناط اس علت کے مستنبط کرنے کا نام ہے جو نص میں موجود نہ ہو اور نہ اس پر کوئی اجماع منعقد ہو۔ جیسے تحریمِ خمر یعنی شراب کی حرمت کی علت پہنچنا، جس کی علت نشہ ہے، نکاح میں ولی ہونے کی علت جو کم سنی ہے۔ قتل عمد میں قصاص کی علت ایسے آلے سے قتل کرنا ہے جس سے عام طور پر قتل کیا جاتا ہے، اس لیے ایسے قتل میں قصاص واجب ہو گا، یہ اس وقت ہو گا جب یہ قتل ایسے آلہ سے کیا گیا ہو جو انسان کی ہلاکتِ جان کا باعث ہو۔ خواہ یہ کوئی قدیم آلہ ہو، جیسے تلوار، یا دور جدید کا، جیسے بندوق یا پستول وغیرہ۔

قرآن وسنت میں مذکور حکم کی علت کو تلاش کرنا کہ اس کے اندر پائے جانے والے کون کون سے اوصاف علت بن سکتے ہیں کو تخریج مناط کہتے ہیں[1]۔

۲۔ تنقیحِ مناط:

لغت میں تنقیح کے معنی کاٹ چھانٹ کرنے، صاف ستھرا کرنے، الگ کرنے اور چھانٹنے کے آتے ہیں۔ مناط علت کو کہتے ہیں، لغت میں مناط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر کوئی چیز معلق ہو۔ اصولیین کی اصطلاح میں تنقیح مناط کی تعریف یہ ہے:

هُوَ تَهْذِيْبُ العِلَّةِ مِمَّا عَلَّقَ بِهَا مِنَ الأَوْصَافِ التَّى لَا مَدْخَلَ لَهَا فِي العِّلِيَةِ.

علت کو ان تمام اوصاف سے علیحدہ اور پاک کرنا ہے جن کا علت ہونے میں کوئی دخل نہ ہو۔ مثلاً: رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا کہ ایک اعرابی نے رمضان کے مہینے میں روزے کی حالت میں اپنی

---

[1] یاد رہے کہ مسالک علت میں سے کوئی طریقہ بھی اس علت کے نکالنے میں استعمال کیا جا سکتا ہے، جیسے سبر و تقسیم اور مناسبت وغیرہ۔

بیوی سے قصداً صحبت کرلی۔ اس واقعے میں علت بننے کے لیے یہ اوصاف ہوسکتے ہیں، اس صحبت کرنے والے شخص کا اعرابی ہونا پہلا وصف ہے، مدینے میں اس واقعہ کا پیش آنا دوسرا وصف ہے، رمضان میں دن کے وقت جماع کرنا تیسرا وصف ہے، ان سب اوصاف پر غور کرنے کے بعد ایک مجتہد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ رمضان میں دن کے وقت عمداً صحبت کرنا حکم کی علت ہے اور وہ حکم کفارے کا واجب ہونا ہے، دوسرے اوصاف حکم کی علت نہیں بن سکتے۔ یہ شوافع کی رائے ہے۔ احناف کہتے ہیں کہ وجوب کفار کی علت جماع نہیں، بلکہ اس کی علت روزہ دار کا ایسے مفسدِ صوم فعل کا عمداً ارتکاب ہے جس سے رمضان کی بے حرمتی ہوتی ہے، خواہ وہ صحبت کرنا ہو، کھانا ہو یا پینا ہو[1]۔

بعض اصولیین نے تنقیح مناط کی تعریف یوں کی ہے:

"إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه بالغاء الفارق"۔

یعنی نص میں جس چیز کا ذکر نہ ہو اس کا الحاق اس چیز کیساتھ کرنا جس کا ذکر ہو اور دونوں کے درمیان جو فرق کرنے والی چیز ہے اس کا اعتبار نہ کرنا۔ مثلاً اس طرح کہیں کہ اصل وفرع کے درمیان سوائے ایک چیز کے کوئی فرق نہیں، اس فرق کرنے والی چیز کا حکم میں قطعاً کوئی دخل نہیں ہوتا[2]۔

۳۔ تحقیقِ مناط:

هُوَ النَّظَرُ وَالْبَحْثُ عَنْ وُجُوْدِ عِلَّةِ الْأَصْلِ فِي الْفَرْعِ.

---

(۱) تنقیح مناط کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں: رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی آدمی مرجائے یا مفلس ہوجائے تو جس شخص کا مال ومتاع اس کے پاس ہو وہ اس سے لے لے۔ حدیث میں آپ نے "رجل" کا لفظ استعمال فرمایا ہے، لیکن تنقیح مناط کے قاعدے کے مطابق عورت بھی اس میں داخل ہے اور اس میں عورت کا بھی وہی حکم ہے جو مرد کا ہے۔ اسی طرح قرآن مجید میں ہے: "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ." (النساء:۲۵)۔ اس آیت میں باندیوں کی سزا کا ذکر ہے، لیکن غلام بھی اس میں داخل ہیں۔ اسی طرح رسول اللہ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کا ارشاد ہے: جس شخص نے اپنا غلام بیچا اس کے پاس کچھ مال تھا تو اس کا وہ مال بیچنے والے کا ہوگا الا یہ کہ خریدنے والا خریدتے وقت اس مال کی شرط لگائے۔ اس حدیث میں غلام کا لفظ ہے، لیکن لونڈی بھی اس میں داخل ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ گھی میں اگر کوئی جانور مرجائے تو اگر وہ گھی پتلا ہو تو اس کو پھینک دیا جائے اور اگر گاڑھا ہو تو اس جانور کے ارگرد گھی کو کھرچ کے پھینک دیا جائے اس میں شہد اور ہر وہ مائع چیز شامل ہے جو جم جاتی ہو۔ دیکھئے: جامع الاصول:۲۸۵-۲۸۶۔

(۲) اس کی صورت یہ ہے کہ نص ایک علت پر تو مشتمل ہوتی ہے، لیکن علت کیساتھ کچھ ایسے اوصاف بھی ملے ہوتے ہیں جن کا حکم سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور علت ہونے میں ان اوصاف کو دخل نہیں ہوتا۔ سوائے اس کے کہ خود نص ہی کسی خاص وصف کو حکم کی علت بتلائے۔ اس کی مثال حدیث اعرابی ہے جو ما قبل مذکور ہے کہ اس حدیث میں حکم کی علت موجود ہے، لیکن کسی معین وصف کو نہیں بتلاتی کہ وہی اس کی علت ہے دوسرا نہیں۔ نص علت پر مشتمل ضرور ہے، لیکن وہ ایسے گڈمڈ اوصاف کیساتھ مخلوط ہے جس کا علیت سے کوئی تعلق نہیں، جیسا کہ جس شخص نے روزے کی حالت میں صحبت کی تھی وہ ایک اعرابی تھا، یعنی اعرابیت ایک وصف ہے لیکن کا اس کا علت میں کوئی دخل نہیں ہے۔

تحقیق مناط سے مراد یہ ہے کہ جب کوئی علت نص ،اجماع یا استنباط سے ثابت ہو جائے تو غور و فکر، تلاش و جستجو سے اس کا اطلاق ان دوسرے واقعات پر بھی کرنا جن کا ذکر نص میں موجود نہ ہو۔ جیسے حیض کی حالت میں عورتوں سے صحبت نہ کرنے کی علت نجاست ہے، غور و فکر کے بعد مجتہد اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ نفاس میں بھی یہ علت پائی جاتی ہے اس لیے اس علت کا اطلاق وہ نفاس پر بھی کرتا ہے اور نفاس کو حیض پر قیاس کرکے حیض کو اصل اور نفاس کو فرع بناتا ہے، اس طرح نفاس کا حکم بھی وہی ہے جو حیض کا ہے، یعنی نفاس کی حالت میں عورتوں سے صحبت کرنا جائز ہے۔

دوسری مثال یہ ہے: حرمتِ شراب کی علت نشہ ہے۔ اب مجتہد اس طرح دوسرے مشروبات پر اس علت کا اطلاق کرتا ہے، غور و فکر اور تلاش و جستجو کے بعد جس مشروب میں وہ یہ علت پاتا ہے اس پر بھی اسی حکم کا اطلاق کرتا ہے، یعنی جتنی نشہ والی چیزیں ہیں وہ بھی شراب کی طرح ہیں[1]۔

۴۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: تنقیح مناط میں مجتہدین کے نقطہ ہائے نظر مختلف ہو سکتے ہیں، اس لیے بعض فقہاء ایک وصف کو علت قرار دیتے ہیں اور بعض دوسرے وصف کو علت کہہ دیتے ہیں، جیسا کہ اعرابی کے واقعہ میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: صحیح بات یہ ہے کہ تنقیح مناط ایک قسم کا قیاس ہے جو مطلق قیاس کے تحت داخل ہے، یہ دو قسم کے قیاس ہیں، یعنی مشترک وجامع چیز کے ذکر سے قیاس کرنا اور اصل وفرع میں فرق کرنے والی چیز کو نظر انداز کرکے قیاس کرنا۔ یہ قیاس کبھی ظنی ہوتے ہیں اور کبھی قطعی۔ اور اکثر ظنی ہی ہوتے ہیں، کیونکہ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ کسی وصف کے بارے میں قطعی طور پر کہہ سکیں کہ یہی علت ہے یا یہ کہ ان کے درمیان مابہ الامتیاز جو چیز ہے اس کا علت میں کوئی دخل نہیں[2]۔

قاعدہ نمبر ۳: اصول فقہ کی جو اصطلاحات دیگر اصطلاحات کیساتھ خلط ملط ہو جاتی ہے ان میں تخریج مناط اور تحقیق مناط بھی ہیں۔

---

(۱) تحقیق مناط کی چند مثالیں اور ملاحظہ ہوں: نص سے یہ ثابت ہے کہ مسلمانوں اپنا کوئی امام اور خلیفہ مقرر کرنا ضروری ہے، لیکن یہ علت کس شخص پر صادق آتی ہے اس میں اجتہاد کرنا تحقیق مناط کہلاتا ہے، یعنی کس شخص کو خلیفہ ہونا چاہے اور کس کو نہیں؟ یہ تحقیق مناط کے ذریعے وہو گا، اسی طرح قاضیوں اور حکام کے تقرر میں اجتہاد کرنا، تعزیر کی مقدار میں اجتہاد کرنا، کسی رشتہ دار کی مدد کے لیے کتنی رقم دی جائے اس میں اجتہاد کرنا۔ حالت احرام میں اگر کوئی شخص شکار کرلے تو اس کے بدلے میں کونسا جانور صدقے میں دیا جائے اس میں اجتہاد کرنا۔ یہ سب تحقیق مناط کی مثالیں ہیں۔

(۲) جامع الاصول: ۲۸۵۔

قاعدہ نمبر ۴: سبر و تقسیم اور تنقیح مناط میں بظاہر کوئی فرق نہیں، لیکن امام رازیؒ کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ سبر و تقسیم میں جامع و مشترک وصف کا تعین ضروری ہوتا ہے اور یہ بتلانا ہوتا ہے کہ فلاں وصف علت ہے، لیکن تنقیح مناط میں تعین علت ضروری نہیں۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ تنقیح مناط علت جامعہ سے کوئی تعرض نہیں کرتی، بلکہ اس چیز سے تعرض کرتی ہے جو اصل و فرع کے درمیان فرق کرنے والی ہوتی ہے اور مجتہد کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ان دونوں میں فلاں وصف کے علاوہ کوئی فرق نہیں ہے [1]۔

قاعدہ نمبر ۵: امام غزالیؒ تحقیق مناط کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس میں امت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، یہ بھی اجتہاد کی ایک قسم ہے، لیکن قیاس میں اختلاف ہے، جب قیاس میں اختلاف ہے تو تنقیح مناط قیاس کیسے ہو سکتا ہے اور اس میں اختلاف کیونکر ہو سکتا ہے جب کہ ہر شریعت اور قانون میں اسکی ضرورت ہے، مثلاً یہ بات ناممکن ہے کہ نص میں پہلے ہی یہ بات بتلادی جائے کہ ہر شخص عادل ہے یا یہ بات بتلادی جائے کہ اتنی رقم یا اتنا مال ہر غریب رشتہ دار کی ضرورت کے لیے کافی ہو گا، کیونکہ ہر شخص کا حال دوسرے کے حال سے مختلف ہوتا ہے [2]۔

قاعدہ نمبر ۶: تنقیح مناط علت کو دوسری ملاوٹوں سے پاک کرنے اور دوسرے اوصاف سے اس کو علیحدہ کرنے کا نام ہے جن کے علت ہونے میں کوئی اثر نہیں۔ تخریج مناط اس علت کے مستنبط کرنے کا نام ہے جس کا نص میں کوئی ذکر نہ ہو اور نہ اس پر کوئی اجماع ہو اور یہ استنباط ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے جو علت نکالنے کے لیے معروف ہیں۔ تحقیق مناط علت ثبوت اور پہنچاننے کے بعد فرع یعنی اس جیسے دوسرے واقعات میں اس علت کے وجود کو تلاش کرنے اور ایسے واقعات میں غور و خوص کرنے کا نام ہے [3]۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط کی تعریف کریں۔

(ب)۔ تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط کی تین تین مثالیں پیش کریں۔

(ج)۔ تنقیح مناط اور قیاس میں کیا نسبت ہے؟

(د)۔ امام غزالیؒ کا تحقیق مناط کے بارے میں کیا نظریہ ہے؟

---

(۱) جامع الاصول: ۲۸۵۔

(۲) جامع الاصول: ۲۸۷۔

(۳) جامع الاصول: ۲۸۸۔

فصلِ ششم: علت کی اقسام وانواع

اصولیین نے مختلف پہلوؤں سے علت کی کئی تقسیمات بیان کی ہیں، ان میں بعض تقسیمات حسب ذیل ہیں:

ا۔ پہلی تقسیم: منصوص اور مستنبط ہونے کے اعتبار سے:

منصوص اور مستنبط ہونے کے اعتبار سے علت کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ علتِ منصوصہ (ب)۔ علتِ مستنبطہ

(الف)۔ علتِ منصوصہ کی تعریف:

هِيَ عِلَّةٌ وَرَدَ ذِكْرُهَا فِيْ نَصٍّ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُنَّةِ.

علتِ منصوصہ اس کو کہتے ہیں جو کسی نص (کتاب وسنت) میں منقول ہو، جیسے حالتِ حیض میں صحبت کی ممانعت کی علت قرآن مجید میں اس حکم کیساتھ مذکور ہے، ارشاد ہے: "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ." (البقرة:۲۲۲)، یہاں ایامِ حیض میں ممانعتِ صحبت کی علت "أَذًى" مذکور ہے۔

(ب)۔ علتِ مستنبطہ کی تعریف:

هِيَ عِلَّةٌ اسْتَخْرَجَهَا الْمُجْتَهِدُوْنَ باجْتِهَادِهِمْ مِنَ الْكِتَابِ أَوْ السُنَّةِ.

علتِ مستنبطہ اس کو کہتے ہیں جس کو مجتہدین نے قرآن وسنت سے مستنبط کی ہو، یعنی جو قواعد وضوابط کی رُو سے بذریعہ استنباط کسی نص سے ماخوذ ہو، جیسے احکامِ شرع کے لیے ذکر کی جانے والی علتیں عموماً اسی قبیل کی ہیں[1]۔

۲۔ دوسری تقسیم: ایجاب وسلب کے اعتبار سے:

ایجاب وسلب کے اعتبار سے علت کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ علتِ ایجابیہ (ب)۔ علتِ سلبیہ

(الف)۔ علتِ ایجابیہ کی تعریف:

علتِ ایجابیہ اس علت کو کہتے ہیں جو وجودی ہو، جیسے شراب کے حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے، "نشہ آور ہونا" ایک وجودی چیز ہے۔

(ب)۔ علتِ سلبیہ کی تعریف:

علتِ سلبیہ اس علت کو کہتے ہیں جو سلبی ہو، جیسے کسی سے جبراً خرید وفروخت کروائی جائے تو یہ خرید و

---

[1] المدخل:۲۸۸، اصول الفقہ:۲۲۶۔

فروخت شرعاً کالعدم ہوتی ہے اس کی علت اس کا راضی نہ ہونا ہے اور راضی نہ ہونا ایک سلبی چیز ہے۔

۳۔ تیسری تقسیم: علت کی عقلی اور اضافی ہونے کے اعتبار سے تقسیم:

علت کی عقلی اور اضافی ہونے کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ علتِ اضافیہ (ب)۔ علتِ عقلیہ

(الف)۔ علتِ اضافیہ کی تعریف:

علتِ اضافیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کو سمجھنے کے لیے کسی اور چیز کا تصور درمیان میں ضرور آتا ہے، یعنی اس کا سمجھنا کسی دوسری چیز پر موقوف ہو، جیسے باپ ہونا، اس کو سمجھنے کے لیے اولاد کا تصور ضرور آتا ہے جب کسی کے باپ ہونے کا ذکر کیا جائے تو فطری طور پر یہ سوال ضرور ذہن میں آتا ہے کہ کس کا باپ ہے؟ اسی طرح بیٹا ہونا، استاذ ہونا، شاگرد ہونا وغیرہ بھی ہیں۔

(ب)۔ علتِ عقلیہ کی تعریف:

علتِ عقلیہ سے مراد یہ ہے کہ اس کو سمجھنے کے لیے کسی اور چیز کا تصور ذہن میں نہ آئے، یعنی اس کا سمجھنا کسی دوسری چیز پر موقوف نہ ہو، جیسے نشہ آور ہونا۔ اس کا سمجھنا کسی دوسری چیز پر موقوف نہیں[1]۔

۴۔ چوتھی تقسیم: افراد و ترکیب کے اعتبار سے علت کی تقسیم:

افراد و ترکیب کے اعتبار سے علت کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ علتِ بسیطہ (ب)۔ علتِ مرکبہ

(الف)۔ علتِ بسیطہ کی تعریف:

علتِ بسیطہ کا مطلب یہ ہے کہ صرف ایک چیز علت بنے، جیسے "نشہ آور ہونا" شراب کے حرام ہونے کی علت ہے اور یہ صرف ایک ہی چیز ہے۔

(ب)۔ علتِ مرکبہ کی تعریف:

علتِ مرکبہ کا مطلب یہ ہے کہ کئی اشیاء کا مجموعہ علت بنے، جیسے ناحق قتلِ عمد قصاص کی علت ہے، یہاں تین چیزوں کا مجموعہ علت ہے اور وہ تین چیزیں یہ ہیں: قتل، عمداً ہونا اور ناحق ہونا[2]۔

۵۔ پانچویں تقسیم: متعدی اور غیر متعدی ہونے کے اعتبار سے علت کی تقسیم:

---

[1] اصول فقہ: ۳۸۴۔

[2] اصول فقہ: ۳۸۴۔

متعدی اور غیر متعدی ہونے کے اعتبار سے علت کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔علتِ متعدیہ (ب)۔علتِ غیر متعدیہ

(الف)۔علتِ متعدیہ کی تعریف:

متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ علت اس حکم کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی پائی جاسکتی ہو، جیسے شراب کے حرام ہونے کی علت نشہ آور ہونا ہے، یہ علت شراب کے علاوہ کسی اور چیز میں بھی پائی جاسکتی ہے۔

(ب)۔علتِ غیر متعدیہ کی تعریف:

غیر متعدی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ علت اس حکم کے علاوہ کسی اور چیز میں نہ پائی جاسکتی ہو، جیسے حدیث میں ہے کہ سونے کی سونے کی بدلے میں یا چاندی کی چاندی کے بدلے میں خرید وفروخت ہو تو برابری ضروری ہے، بعض فقہاء کے نزدیک اس کی علت سونا چاندی ہونا ہی ہے۔ظاہر ہے کہ یہ علت "سونا یا چاندی ہونا" سونا یا چاندی کے علاوہ کسی اور چیز میں نہیں پائی جاسکتی ہے[1]۔

۶۔چھٹی تقسیم:ایک اور پہلو کے اعتبار سے:

فقہاء نے ایک اور پہلو سے علت کی سات قسمیں بیان کی ہیں:

(الف)۔علتِ اسمی (ب)۔علتِ معنوی (ج)۔علتِ حکمی (د)۔علتِ اسمی ومعنوی وحکمی (ھ)۔علتِ اسمی ومعنوی(و)۔علتِ اسمی وحکمی(ز)۔علتِ معنوی وحکمی۔

(الف)۔علتِ اسمی کی تعریف:

علتِ اسمی وہ ہے جو شرعاً حکم کے لیے وضع کی گئی ہو اور بلا واسطہ حکم کی نسبت اس کی طرف ہوتی ہو، اس کی مثال ایجابِ معلق ہے، یعنی کوئی بات کسی شرط پر معلق ہو کہ حکم کی اضافت تو اس کی طرف ہو سکتی ہے، لیکن شرط کی وجہ سے حکم اس کیساتھ مل نہیں سکتا اور نہ اثر کر سکتا ہے، جیسے قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا، اس میں قسم کی حیثیت پہلے ہے اور کفارہ کی بعد میں۔قسم توڑنا کفارے کی علت ہے نہ کہ قسم کی۔اسی طرح کفارے کی نسبت قسم کی طرف ہوتی ہے، لیکن قسم کفارے کے لیے وضع نہیں کی گئی، اس لیے قسم کو برائے نام کفارے کی علت سمجھا جاتا ہے نہ کہ قسم توڑنے کی، حالانکہ اس کی حقیقی علت قسم توڑنا ہے۔علت حقیقی تو اس وقت ہو گی جب قسم توڑدی جائے گی اور قسم توڑنے کے بعد قسم باقی نہیں رہتی، بلکہ ختم ہو جاتی ہے، علت حقیقی تو وہ ہے جس

---

[1] اصول فقہ:۳۸۴۔

چیز کے رہتے ہوئے حکم ثابت ہو نہ کہ اس کے ختم ہونے کے بعد ثابت ہو۔اسی طرح ایک شخص طلاق دینے کو شرط پر معلق کرتا ہے یا غلام آزاد کرنے کو کسی شرط پر معلق کرتا ہے، ان دونوں صورتوں میں حکم کی نسبت طلاق دینے یا غلام آزاد کرنے کی طرف ہو گی، کیونکہ طلاق دینا اور غلام آزاد کرنا دونوں حکم کی علتیں ہیں، درمیان میں شرط ہونے کے سبب حکم ان کیساتھ براہ راست مقارن نہیں ہو سکتا اور نہ اثر کر سکتا ہے جب تک شرط کا وجود نہ ہو۔ایسی علت کو علت اسمی کہتے ہیں، یعنی جو علت محض کسی چیز کے نام سبب نہ ہو۔اس میں قسم طلاق اور عتاق کی طرف منسوب ہے، حالانکہ یہ چیزیں حقیقت میں علت نہیں ہیں، اس کو مجازی علت کہتے ہیں [1]۔

(ب)۔علتِ معنوی کی تعریف:

علتِ معنوی وہ ہے کہ حکم ثابت کرنے میں اس کا کسی نہ کسی طرح اثر یا دخل ہو، جیسے حدیث میں ہے کہ قریبی رشتہ دار جیسے ماں، بیٹے وغیرہ کے مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے اس میں علت مرکب ہے، یہ دونوں قرابت اور ملک ہیں، آزاد ہونے کی نسبت تو علت آخری جزء ملک کی طرف ہو گی، لیکن اس کے پہلے جزء یعنی قرابت کو بھی اس کی علت ہونے میں دخل ہے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ علت مرکب کی الگ الگ تاثیر ہے یا نہیں، بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تمام علت تمام معلول میں مؤثر ہوتی ہے، اجزاء کی الگ الگ تاثیر وہ نہیں مانتے، لیکن محققین کا مسلک یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بلکہ اجزاء کی الگ الگ تاثیر بھی ہو سکتی ہے، چنانچہ مرکب مرض کے لیے مرض دوا کی الگ الگ تاثیر سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا، یہی حال مرکب علت کے اجزاء کا بھی سمجھنا چاہیے [2]۔

(ج)۔علتِ حکمی کی تعریف:

علتِ حکمی وہ ہے جس کے وجود سے حکم اس طرح ثابت ہو کہ وہ اس کیساتھ متصل ہو، جیسے وہ حکم جو شرط پر معلق ہو، مثلاً طلاق کو شرط پر معلق کرنا۔یہاں طلاق کی علت شرط ہے جو ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں، یعنی شرط پوری ہو گی تو طلاق وجود میں آئے گی، یا مرکب علت کا آخری جزء ہو، جیسے کسی قریبی رشتہ دار غلام کو خریدنا، یہ ملکیت کے فوراً بعد آزاد ہو جائے گا، اس کے آزاد ہونے کی علت ملکیت ہے جو آزادی کو واجب کرنے والی ہے، درحقیقت یہ علت کی تین حیثیتیں ہیں جن کو مجازاً قسمیں کہہ دیا گیا ہے، علت کبھی ایک ہوتی ہے اور کبھی دو سے مرکب۔ حقیقی علت تامہ اسی وقت ہی ہو گی جب تینوں قسمیں یعنی اسمی و معنوی و حکمی جمع

---

(1) اصول السرخسی: ۲/ ۳۱۳، جامع الاصول: ۲۹۰۔

(2) اصول السرخسی: ۲/ ۳۱۳، جامع الاصول: ۲۹۰۔

ہوں۔اب مرکب قسمیں ملاحظہ ہوں۔

(د)۔علتِ اسمی و معنوی و حکمی کی تعریف:

وہ مرکب علت ہے جو اسمی، معنوی اور حکمی ہو،اس کی مثال بیع کی ہے جس کا مقصد ملکیت ہے، دوسری مثال نکاح کی ہے جس کا مقصد بیوی کا حلال ہونا ہے، تیسری مثال غلام کو آزاد کرنا ہے جس کا مقصد غلامی ختم کرنا اور آزادی کو ثابت کرنا ہے، چوتھی مثال طلاق دینا ہے جس کا مقصد بیوی سے علیحدگی اور رشتہ ازدواج کو ختم کرنا ہے، یہ علت اسمی اس لیے ہے کہ اس کو اسی مقصد کے لیے وضع کیا گیا ہے، مثلاً بیع کو ملک کے لیے، نکاح کو حلت کے لیے وضع کیا گیا ہے، یہاں حکم یعنی ملکیت وغیرہ بغیر کسی واسطے کے علت کی طرف منسوب ہو گا یہ اس حیثیت سے علت معنوی ہے کہ اسی حکم یا مقصد کے لیے یہ شرعاً وضع کیے گئے ہیں۔علت حکمی اس حیثیت سے ہے کہ حکم اسی علت سے ثابت ہوتا ہے اس سے علیحدہ نہیں ہو سکتا[1]۔

(ھ)۔علتِ اسمی و معنوی کی تعریف:

وہ علت مرکب ہے جو اسمی اور معنوی ہو،اس کی مثال بیع موقوف ہے، یہ علتِ ملکیت محض بیع کے نام سے ہے، حقیقت میں نہیں اور بیع حقیقت میں ملکیت کے لیے وضع کی گئی ہے،علت معنوی اس طور پر ہے کہ فریقین (بائع و مشتری) کے درمیان یہ عقد شرعاً منعقد ہو جاتا ہے اور مفید حکم یعنی ملکیت ثابت کرتی ہے۔لیکن یہ علتِ حکمی نہیں،اس لیے کہ اس میں مالک کو نقصان پہنچے گا،علت حکمی کی صورت میں یہ چیز مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ملکیت سے نکل کر خریدنے والے کی ملکیت میں چلی جاتی ہے، لیکن جب مالک اس کی اجازت دیتا ہے تو یہ ملکیت عقد کے وقت سے سمجھی جاتی ہے، اگر اس میں اس مدت کے دوران کچھ زائد چیزیں پیدا ہو گئی ہوں، جیسے جانور کا بچہ یا درخت کا پھل وہ سب بھی مشتری کی ہوں گی۔اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس میں علت اسمی و معنوی موجود تھی۔اسمی و معنوی کی دوسری مثال بیع بالخیار ہے، یعنی خریدنے والے بیچنے والے کو عقد کے وقت یہ کہے کہ مجھے بیچنے یا خریدنے کا اختیار ہے اس میں حکمی کے علاوہ دونوں حیثیتیں موجود ہیں۔اجارے میں بھی یہی علت ہے۔اس میں علت اسمی و معنوی ہے نہ کہ حکمی۔یہ معدوم کی ملک ہے اور معدوم ملکیت کا محل نہیں بن سکتا[2]۔

(و)۔علتِ اسمی و حکمی کی تعریف:

وہ مرکب علت ہے جو اسمی اور حکمی ہو،اس کی مثال سفر یا مرض ہے جو رخصت کی علت ہے، حکم میں

---

(۱) اصول السرخسی:۲/۳۱۳،جامع الاصول:۲۹۰۔

(۲) اصول السرخسی:۲/۳۱۳،جامع الاصول:۲۹۰۔

اثر تو دراصل مشقت کا ہے، لیکن سفر یا مرض اس کی دلیل ہے، دلیل کو مدلول کے قائم مقام قرار دے کر سفر علت مقرر ہوا، حکم کی نسبت ان دونوں کی طرف ہو جاتی ہے نہ کہ مشقت کی طرف۔ اس لیے یہ دونوں علت اسمی و حکمی کہلاتے ہیں، مشقت چونکہ ایک باطنی چیز ہے اور لوگوں کے حالات کیساتھ بدلتی رہتی ہے اور علت کا ظاہر اور منضبط ہونا ضروری ہے اس لیے سفر اور مرض کو علت بنایا گیا نہ کہ مشقت کو۔ اسی طرح نیند وضو ٹوٹ جانے کی علت ہے، اصل علت استرخاء مفاصل (جوڑوں کا ڈھیلا ہونا) ہے، نیند کی حالت میں جوڑ ڈھیلے ہو جاتے ہیں اور اس حالت میں ان چیزوں کے نکلنے کا اندیشہ ہوتا ہے جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، یہ نینداس کی دلیل ہے، دلیل کو مدلول کے قائم مقام بنا کر علت بنایا ہے۔

(ز)۔ علتِ معنوی و حکمی کی تعریف:

وہ علتِ مرکب ہے جو معنوی اور حکمی ہو، اس سے مراد مرکب علت کا آخری حصہ ہے کہ ایک حد تک وہ مؤثر بھی ہے اور حکم بھی اس کیساتھ ملا ہوا ہے، لیکن یہ علت نہ اس حکم کے لیے وضع کی گئی ہے اور نہ حکم کی اضافت کامل طور پر اس کی طرف ہو جاتی ہے، جیسے رسول اللہ ﷺ نے ایک حدیث میں فرمایا: ”قریبی رشتہ دار غلام کے مالک ہونے سے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔“ اس جگہ آزادی کی علت دو چیزوں سے مرکب ہے: قرابت اور ملکیت۔ ملکیت ان دونوں میں آخری جزء ہے، حکم یعنی آزادی کی نسبت ملکیت کی طرف کر دی گئی، کیونکہ مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا ہے، قرابت کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔ یعنی معنی سے مراد مؤثر ہوتا ہے، آزادی حکم ہے جس کی نسبت ملک کی طرف ہو گی، اس لیے یہ علت معنوی و حکمی کہلاتی ہے[1]۔

۷۔ تمرین:

(الف)۔ منصوص اور مستنبط ہونے کے اعتبار سے علت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ ایجاب و سلب کے اعتبار سے علت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ علت کی عقلی اور اضافی ہونے کے اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ متعدی اور غیر متعدی ہونے کے اعتبار سے علت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ علتِ اسمی، علتِ معنوی، علتِ حکمی، علتِ اسمی و معنوی و حکمی، علتِ اسمی و معنوی، علتِ اسمی و حکمی اور علتِ معنوی و حکمی کی تعریفات کریں۔

---

[1] جامع الاصول: ۲۹۰-۲۹۱۔

فصلِ ہفتم: سبب کا مفہوم اور اس کی اقسام

ا۔ سبب کا مفہوم:

لغت میں سبب ایک ایسے راستے یا طریقے کو کہتے ہیں جس کے ذریعے دوسری چیز تک رسائی حاصل ہو۔ اس کے معنی رسی، روازہ اور راستہ کے بھی آتے ہیں، فقہی اصطلاح میں سبب اس راستے کا نام ہے جس سے اس حکم تک رسائی ہو جو مطلوب ہے اور یہ راستہ خود حکم تک پہنچتا ہو، مثلاً کسی شخص کو مکہ تک لے جانا ہے، اب اس تک پہنچنے کے دو ذریعے ہیں: ایک راستہ اور دوسرا چلنا۔ یہاں راستہ سبب ہے اور چلنا علت ہے۔ سبب کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

"كل ماكان طريقا إلى الحكم بواسطة يسمى سبباشرعا، ويسمى الواسطة علة" (ہر وہ چیز جو حکم تک پہنچنے کا راستہ ہو اور اس راستے اور حکم کے درمیان میں ایک واسطہ ہو۔ اس راستے کو سبب کہتے ہیں اور اس واسطے کو علت کہتے ہیں)، جیسے مذکورہ مثال سے واضح ہوا کہ مکہ تک پہنچنے کا راستہ سبب ہے اور یہ پہنچنا بوجہ چلنے کے ہوتا ہے، یہ چلنا علت ہے۔ اسی طرح کنویں سے رسی اور ڈول کے ذریعے پانی نکالنا۔ اس میں ڈول اور رسی سبب ہیں اور ڈول ڈالنا پانی نکالنا علت ہے اسی واسطے کا نام علت ہے[1]۔

۲۔ سبب کی اقسام وانواع:

سبب کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ سببِ حقیقی (سببِ محض) (ب)۔ سبب فی معنی العلۃ (ج)۔ سبب مشابہ بالعلۃ (د)۔ سبب مجازی

(الف)۔ سببِ حقیقی (سببِ محض) کی تعریف:

سبب حقیقی یا سبب محض یہ وہ سبب ہے جو حکم تک پہنچنے کا راستہ یا طریقہ ہو، لیکن وجوب یا وجود حکم کی نسبت اس کی طرف نہ ہو، بلکہ سبب اور حکم کے درمیان علت ہو اور سبب اور حکم کی نسبت اس علت کی طرف ہو اور اس علت کی نسبت سبب کی طرف نہ ہو، جیسے اصطبل کا دروازہ کھولنا گھوڑنے کے بھاگنے کا سبب ہے۔ یا پنجرہ کھولنا پرندے کے اڑنے کا سبب ہے اور غلام کی زنجیر کھولنا اس کے بھاگنے کا سبب ہے، ان تینوں صورتوں میں حکم کی نسبت گھوڑے، پرندے اور غلام کے فعل کی طرف کی جائے گی، نہ کہ سبب کی طرف۔ اس لیے قاعدہ ہے کہ کسی جگہ علت اور سبب دونوں جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت علت کی طرف ہو گی نہ کہ سبب کی طرف۔ ہاں اگر علت

---

[1] اصول السرخسی: ۲/ ۳۰۴، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۳۹۱۔

کی طرف حکم کی نسبت دشوار ہو تو پھر اس کی نسبت یقیناً سبب کی طرف ہو گی۔ اب تینوں صورتوں میں گھوڑے، پرندے یا غلام کے بھاگنے کی ذمہ داری اس دروازہ کھولنے والے یا غلام کی زنجیر کھولنے والے پر نہ ہو گی اور اس کو کوئی معارضہ بھی نہیں دینا پڑے گا، کیونکہ وہ اپنی قوت ارادی اور اپنے فعل سے بھاگے ہیں۔

(ب)۔ سبب فی معنی العلۃ کی تعریف:

سبب فی معنی العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ سبب علت کے معنی میں ہو، اس وقت حکم اس کی طرف منسوب ہو گا، یہ وہاں ہوتا ہے جہاں سبب کی وجہ سے علت پیدا ہو، کیونکہ جب علت سبب کی وجہ سے ثابت ہوئی تو سبب علۃ العلۃ (علت کی علت) کے معنی میں ہو گا اور حکم اس کی طرف منسوب ہو گا اور سبب سبب حقیقی نہ رہے گا، جیسے کسی نے جانور ہنکایا اور اس نے دوڑ کر سینگ مار کر کسی چیز کو ضائع کر دیا تو ہانکانے والا ضامن ہو گا، کیونکہ جانور کے چلنے کی نسبت ہانکنے کی طرف ہو گی، اگرچہ جانور کا فعل، مال یا جان تلف ہونے کی علت ہے، لیکن اس علت کو پیدا کرنے والا سبب ہانکنا ہے، اس لیے یہاں سبب علت کے معنی میں ہے۔ اسی طرح گواہ کی شہادت سے کسی کی حق تلفی ہوئی اور پھر گواہ نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو اس صورت میں گواہ ضامن ہو گا اگرچہ حق تلفی کی علت قاضی کا فیصلہ ہے، لیکن اس علت کو ثابت کرنے والی چیز گواہی ہے، ان صورتوں میں جانور کو ہنکانے والا شخص اور جھوٹا گواہ دونوں ذمہ دار ہوں گے، جانور ہانکنے والے کے قبضے میں ہے اور قاضی کا فیصلہ گواہی پر مبنی ہوتا ہے، یعنی ثبوت کے بعد وہ اس کے مطابق فیصلہ کرنے پر مجبور ہے۔

(ج)۔ سبب مشابہ بالعلۃ کی تعریف:

سبب مشابہ بالعلۃ کا مطلب یہ ہے کہ سبب علت کے قائم مقام ہو، یہ وہاں ہوتا ہے جہاں اصلی علت سے واقفیت دشوار ہو، ایسی صورت میں حکم کا مدار وہ حکم ہی ٹھہرتا ہے اور علت کا کام دیتا ہے، نیند حدث یعنی وضو ٹوٹنے کا سبب ہے اور یہ سبب علت کے قائم مقام ہے، حدث کی حقیقی علت استرخاء مفاصل ہے یعنی اعضاء کا ڈھیلا ہونا ہے، نیند کو استرخاء مفاصل کے قائم مقام سمجھا گیا ہے، اس لیے نیند سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حقیقی علت کا پتا چلانا بھی دشوار ہے [1]۔

---

(۱) اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر راستے میں کوئی کنواں کھودے اور کوئی آدمی اس میں گر کر ہلاک ہو جائے تو کنواں کھودنے والا ذمہ دار ہو گا، کیونکہ یہ کنواں اس کی ہلاکت کا سبب تھا، اس کی ہلاکت کی حقیقت چلنے والے شخص کا بھاری پن ہے جس سے وہ اس میں گر پڑا اور مطلق سبب اس کنویں تک اس کا جانا ہے، اس شخص کا کنواں کھودنا ایسی شرط کو وجود میں لاتا ہے جس کے موجود ہونے کے بعد اس میں گرنا ممکن ہو۔ اس سبب کی مشابہت علت کیساتھ ہے، کیونکہ حکم کی نسبت اسی کنویں کی طرف ہو گی، اگرچہ اس حکم کا ثبوت اس کی حقیقی علت یعنی اس شخص کے چلنے سے ہو گا، لیکن یہاں سبب علت کو قائم مقام ہو گا۔

(د)۔ سبب مجازی کی تعریف:

سبب مجازی کا مطلب یہ ہے کہ مجازاً غیر سبب کو سبب کہہ دینا، یہ سبب محض صورۃً یعنی ظاہراً ہوتا ہے معنوی (حقیقی) نہیں ہوتا، جیسے کوئی شخص قسم کھا کر توڑ دے تو کفارے کا سبب قسم کو ٹھہراتے ہیں، حالانکہ قسم توڑنا (حنث) اس کا حقیقی سبب ہے، سبب کی کم سے کم تعریف یہ ہے کہ وہ مقصود تک پہنچنے کے لیے راستہ ہو اور قسم کا کفارہ توڑنے کے بعد واجب ہوتا ہے، خود قسم کفارے کے لیے مانع ہے اور اس کی ضد یعنی قسم پورا کرنے کو واجب قرار دیتی ہے، اس لیے قسم خود کفارے کا سبب نہیں بن سکتی جب تک اس کو توڑا نہ جائے، لیکن اس کو مجازاً اس لیے سبب کہتے ہیں کہ مانع سے زائل ہونے کے بعد یہ وجوب کفارہ تک پہنچنے کا ایک راستہ ہے۔

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: سبب مفضی الی الحکم ہوتا ہے، لیکن حکم میں مؤثر نہیں ہوتا، اس لیے حکم میں اثر کرنے کے لیے علت کا ہونا ضروری ہے جو حکم اور سبب کے درمیان واسطہ ہے۔ حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے اور علت سے ثابت ہوتا ہے اور شرط کے پائے جانے پر پایا جاتا ہے [1]۔

قاعدہ نمبر ۲: علت اصطلاح میں امر خارج کو کہتے ہیں، اس کی طرف حکم کی نسبت بغیر کسی واسطے کے ہوتی ہے اور شرط کے پائے جانے کیساتھ مشروط بھی پایا جاتا ہے، لیکن مشروط کی نسبت شرط کی طرف نہیں ہوتی [2]۔

قاعدہ نمبر ۳: حکم کے وجوب اور وجود میں فرق ہے، وجوب علت سے ہوتا ہے اور وجود شرط کے پائے جانے سے ہوتا ہے، یعنی حکم کا وجود شرط کے وجود پر موقوف ہے اور علت پر اس کو وجوب موقوف ہے۔ حکم کا تعلق سبب، شرط اور علت سے کس طرح ہوتا ہے اس کو فقہاء نے اس طرح بتلایا ہے: "الحکم یتعلق بسبب، ویثبت بعلة ویوجد عند شرطه"۔ یعنی حکم اپنے سبب سے متعلق ہوتا ہے، اپنی علت سے ثابت ہوتا ہے اور شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے۔

۴۔ تمرین:

(الف)۔ سبب کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم بیان کریں۔

(ب)۔ سبب کی اقسام وانواع بیان کریں۔

(ج)۔ کیا سبب حکم میں مؤثر ہوتا ہے؟

(د)۔ حکم کے وجوب اور وجود میں کیا فرق ہے؟

---

(۱) جامع الاصول: ۲۹۲۔

(۲) جامع الاصول: ۲۹۲۔

فصلِ ہشتم: شرط کا مفہوم اور اس کے اقسام

ا۔ شرط کا مفہوم:

شرط لغت میں ایسی علامت کو کہتے ہیں جس پر شے کا وجود موقوف ہو۔ فقہاء کی اصطلاح میں شرط کی تعریف یہ ہے: "مایضاف الحکم إلیه وجوداًعنده"، یعنی شرط وہ چیز ہے جس کے وجود کے بعد حکم کی نسبت اس کی طرف کی جائے۔ یعنی اصطلاح میں شرط اس وصفِ خارجی کو کہتے ہیں جس کے وجود پر دوسری چیز کا وجود موقوف ہو، اور اس کے وجود سے اس چیز کا وجود لازم نہ آتا ہو، لیکن اس کے عدم سے اس چیز کا عدم لازم آتا ہو۔ جیسے نماز کے لیے وضوء شرط ہے، عقد نکاح کے لیے دو گواہوں کا حاضر ہونا شرط ہے، تاہم وضو نماز کا حصہ نہیں ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وضو ہوتا ہے، لیکن نماز کا وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح عقد نکاح میں دو گواہوں کا حاضری نکاح کے وجود کے لیے شرط ہے، لیکن گواہوں کی حاضری عقد نکاح کا حصہ نہیں ہے، کبھی گواہ موجود ہوتے ہیں اور نکاح کا وجود نہیں ہوتا[1]۔

۲۔ شرط کی پہلی تقسیم:

شرط کی چھ قسمیں ہیں:

(الف)۔ شرط محض (ب)۔ شرط فی حکم العلۃ۔ (ج)۔ شرط مشابہ بالعلۃ۔ (د)۔ شرط فی معنی السبب۔ (ھ)۔ شرط اسمی۔ (و)۔ شرط فی معنی العلامۃ۔

(الف)۔ شرط محض کی تعریف:

شرط محض سے مراد وہ شرط ہے جس کے وجود پر علت کا وجود موقوف ہو، جب تک یہ شرط موجود نہ ہو علت کا حقیقی وجود ناممکن ہو، اگرچہ صورتاً موجود ہو، جب یہ شرط موجود ہو تو علت بھی حقیقی طور پر موجود ہو۔ شرط اور علت میں فرق یہ ہے کہ وجود کے اعتبار سے حکم کی نسبت شرط کی طرف ہوتی ہے، لیکن وجوب کے اعتبار سے علت کی طرف ہوتی ہے، جیسے کوئی مالک اپنے غلام سے کہے: اگر تو گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے۔ یہاں آزاد کرنا علت ہے، لیکن اس آزادی کا حقیقی وجود شرط کے پائے جانے پر موقوف ہے، اگرچہ یہ علت صورتاً یعنی ظاہری طور پر شرط کے وجود سے پہلے موجود تھی اور وہ مالک کے الفاظ کی شکل میں تھی، لیکن شرط کے پائے جانے کے بعد علت حقیقی طور پر موجود ہوتی ہے، علت آزاد کرنا ہے، اب اس کا حکم یعنی آزادی ثابت

---

[1] اصول السرخسی: ۲/ ۳۰۳، اصول الفقہ، خلاف: ۱۳۴، جامع الاصول: ۷۶۔

ہو جائے گا۔ عبادات اور معاملات کا بھی یہی حکم ہے یہ اسباب کے متعلق ہوتے ہیں اور شریعت نے ان کے وجوب کا سبب بنایا ہے۔

(ب)۔ شرط فی حکم العلۃ کی تعریف:

شرط فی حکم العلۃ سے مراد وہ شرط ہے جو علت کے حکم میں ہو، جیسے ایک مشکیزے میں تیل بھرا ہوا ہے اور کوئی شخص اس کو پھاڑ دے۔ یا قندیل کسی رسی کیساتھ بندھی ہوئی لٹک رہی ہو اور کوئی شخص اس رسی کو کاٹ دے۔ مشکیزے کا پھاڑنا ظاہراً براہ راست مشکیزے کے ایک حصے کو تلف کرنا ہے، لیکن تیل کے بہنے کے لیے ایک شرط کو وجود بخشتا ہے، لیکن اس شرط کو علت کے قائم مقام بنا دیا گیا، گویا اس نے براہ راست تیل کو بہایا ہے، کیونکہ کوئی بھی رقیق چیز بغیر کسی برتن کے محفوظ نہیں رہ سکتی، اس لیے وہ جس چیز میں محفوظ ہے اس کو تلف کرنا اس چیز کو تلف کرنا سمجھا جائے گا جو اس میں محفوظ ہے، قندیل کی بھی یہی صورت حال ہے کہ رسی کو کاٹنا خود اس قندیل کو براہ راست نقصان پہنچانا ہو گا[1]۔

(ج)۔ شرط مشابہ بالعلۃ کی تعریف:

شرط مشابہ بالعلۃ سے مراد وہ شرط ہے جو علت کے مشابہ ہو، یہ اس صورت میں ممکن ہے جب کوئی ایسی رکاوٹ موجود ہو کہ حقیقی علت کی طرف حکم کی نسبت نہ کی جاسکے، اس لیے شرط کو علت کا قائم مقام کرتے ہیں، اس کو علت کے مشابہ اس لیے کہتے ہیں کہ حکم کی نسبت شریعت میں علت کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ حکم اسی سے ثابت ہوتا ہے، اسی لیے احکام کی علامتیں ہوتی ہیں، اپنی ذات سے یا خود براہ راست وہ حکم کو واجب نہیں کرتیں، بلکہ شریعت ان احکام کو واجب کرتی ہے، جیسے کنویں میں انسان کے گرنے کی شرط راستے میں کنواں کھودنا ہے، گرنے کی علت ثقل ہے اور چلنا سبب ہے، کیونکہ زمین روکنے کی قوت تھی وہ عمل ثقل کو روک رہی تھی کنواں کھودنے کی وجہ سے وہ قوت زائل ہو گئی۔ ثقل (علت) امر طبعی ہے اور چلنا (سبب) مباح ہے، ان دونوں کی طرف حکم یعنی تلف کی نسبت نہیں ہو سکتی، لامحالہ شرط یعنی کنواں کھودنا علت کے قائم مقام بنے گا اور کھودنے والے پر تاوان واجب ہو گا، یہاں حکم کی نسبت کنواں کی طرف ہو گی، اس لیے اس پر کفارہ بھی واجب نہیں ہو گا اور نہ ہی وہ میراث سے محروم ہو گا۔ اس شرط کی علت کیساتھ مشابہت ہے[2]۔

(د)۔ شرط فی معنی السبب کی تعریف:

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/ ۳۳۳۔
(۲) اصول السرخسی: ۲/ ۳۳۳۔

شرط فی معنی السبب سے مراد وہ شرط ہے جو سبب کے معنی میں ہو اور اس سے مراد یہ ہے کہ کسی فاعل مختار کے فعل کے لیے یہ شرط رکاوٹ ہو اور یہ شرط اس فعل سے پہلے موجود ہو۔ اگر اس شرط یا رکاوٹ کو ہٹا دیا جائے تو وہ فاعل مختار اپنے فعل میں آزاد ہے، جیسے کوئی غلام زنجیر میں بندھا ہوا ہوا، اور ایک شخص اس کی زنجیر کھول دے اور وہ بھاگ جائے تو زنجیر کھولنے والے شخص کو غلام کا تاوان ادا کرنا نہیں ہو گا، زنجیر کھولنے سے صرف غلام کے بھاگنے میں جو رکاوٹ تھی وہ دور ہوئی ہے، اس لیے یہ اس کے بھاگنے کے لیے شرط ہے اور غلام کا بھاگ جانا اس کے تلف ہونے کی علت ہے جو اس نے اپنے ارادے سے کیا ہے جو چیز شرط ہے یعنی زنجیر کھولنا وہ اس سے پہلے ہے اور جو علت ہے اس کی نسبت اس شرط کی طرف نہیں ہو سکتی جو اس سے پہلے ہے۔

(ھ)۔ شرط اسمی کی تعریف:

شرط اسمی سے مراد وہ شرط ہے جو محض اسمی ہو حکمی نہ ہو۔ یہ شرط اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی معاملے میں دو شرطیں لگائی جائیں اور ان میں سے ایک شرط پوری ہو جائے تو پہلی شرط محض اسمی ہے، حکمی نہیں، کیونکہ اس کے پورا ہونے سے حکم موجود نہیں ہو گا جب تک دونوں شرطیں پوری نہ ہوں، جیسے کسی شخص نے ایک غلام سے کہا کہ اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہو جائے تو آزاد ہے، لیکن وہ صرف ایک گھر میں داخل ہوا، اس کا اس گھر میں داخل ہونا شرط کو پورا نہیں کرتا، اس لیے وہ آزاد نہیں ہو گا اور حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جا سکتی، نہ وجوب کے اعتبار سے اور نہ وجود کے اعتبار سے۔

(و)۔ شرط فی معنی العلامۃ کی تعریف:

شرط فی معنی العلامۃ سے وہ وہ شرط مراد ہے جو خالص علامت کے معنی میں ہو، جیسے زنا کی سزا سنگسار کرنے کے معاملے میں احصان ہے، یعنی اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس قسم میں سزا رجم ہے کوڑے مارنا نہیں، احصان فی نفسہ نہ علت ہے نہ سبب اور نہ شرط کہ اس کے سبب رجم کیا جائے، احصان دراصل ایک وصف ہے جس کا لحاظ زنا کی سزا میں شرعی نقطہ سے کیا جاتا ہے اور اس وجہ سے سزا میں فرق قائم ہوتا ہے، مثلاً ایک شخص آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان، شادی شدہ ہو اور اپنی بیوی کے پاس جا چکا ہو تو وہ محصن کہلائے گا۔ شرط کی تعریف یہ ہے کہ وہ ثبوت علت کے لیے اپنے ظاہری وصوری وجود سے رکاوٹ ہو، جب تک حقیقت میں شرط

کو وجود نہ پایا جائے۔ رجم کی علت زنا ہے اور احصان کے وجود پر اس کا احصان مبنی نہیں ہے، یعنی احصان کے لیے شرط نہیں ہے[1]۔

۳۔ شرط کی دوسری تقسیم:

سبب یا مسبب کیساتھ ارتباط کے اعتبار سے شرط کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ شرط مکملِ سبب (ب)۔ شرط مکملِ مسبب

(الف)۔ شرط مکملِ سبب کی تعریف:

وہ شرط ہے جو سبب کی تکمیل اور سببیت کے معنی کو تقویت دیتی ہے اور اس کا نتیجہ اس پر مرتب ہوتا ہے، جیسے عمد اور عدوان اس قتل کے لیے شرط ہے جو قاتل کے قصاص کا سبب ہے۔ اسی طرح مال مسروقہ کی حفاظت اس سرقہ کے لیے شرط ہے جو قطع ید کا سبب ہے، حولان حول اس نصاب کے لیے شرط ہے جو زکوۃ کا سبب ہے۔

(ب)۔ شرط مکملِ مسبب کی تعریف:

وہ شرط ہے جو مسبب کی تکمیل کرتی ہے، اس کی مثال مورث کی موت کے وقت جو حقیقۃً یا حکماً وارث کا زندہ ہونا ہے، یہ دونوں چیزیں میراث کے لیے شرط ہیں جس کا سبب قرابت، یا زوجیت یا عصوبت ہے[2]۔

۴۔ شرط کی تیسری تقسیم:

شرط کی باعتبار ماخذ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ شرط شرعی (ب)۔ شرطِ جعلی

(الف)۔ شرط شرعی کی تعریف:

وہ شرط ہے جس کو شارع نے خود مقرر کیا ہو، جیسے نابالغ کا سن تمیز کو پہنچنا ہے تاکہ مال اس کے سپرد کیا جاسکے، اسی طرح وہ جملہ شرائط جو شارع نے معاہدوں، معاملات اور عبادات وغیرہ کے لیے مقرر کی ہیں شرط شرعی ہیں۔

---

(۱) اس کو ہم ایک مثال سے سمجھ سکتے ہیں، مثلاً زنا کے بعد اگر کوئی شخص محصن ہوا تو اس کو رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ زنا کی سزا یعنی رجم کی نسبت وجوب یا وجود کے اعتبار سے احصان کی طرف نہیں ہوتی۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ زنا کے وقت چونکہ وہ محصن تھا، اس لیے احصان اس کے لیے موجب رجم ہے، یہ علامت ہے نہ کہ شرط۔ اسی بناء پر اگر احصان کی گواہی دینے والے اپنی گواہی سے پھر جائیں تو ان پر کوئی تاوان نہیں آئے گا، احصان سے صرف رجم کی پہچان ہوتی ہے، یہ معرف ہے نہ کہ موجب۔ یہ احناف کا مسلک ہے کہ احصان رجم کے لیے علامت ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک احصان رجم کے لیے شرط ہے۔ اصول السرخسی: ۲/ ۳۰۴، جامع الاصول: ۲۹۸۔

(۲) الاحکام للآمدی: ۱/ ۱۲۰، فواتح الرحموت: ۱/ ۶۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۸۔

(ب)۔ شرطِ جعلی کی تعریف:

وہ شرط ہے جو مکلف اپنے ارادے اور قصد سے عائد کرے، جیسے وہ تمام شرطیں جو لوگ آپس کے معاملات اور لین دین میں ایک دوسرے کیساتھ مقرر کرتے ہیں۔ یا اس سے مراد وہ شرط ہے جو مکلف ایسے کسی معاملے میں عائد کرے جو صرف اس کے تنہا ارادے سے مکمل ہوتا ہے، جیسے وقف ہے۔ شرط جعلی کے لیے ضروری ہے کہ وہ شریعت اور مقتضی عقد کے موافق ہو۔ ورنہ اسے لغو تصور کیا جائے گا[۱]۔

۵۔ شرط کی چوتھی تقسیم:

شرط کی مشروط کیساتھ تعلق کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ شرطِ شرعی (ب)۔ شرطِ عقلی (ج)۔ شرط عادی (د)۔ شرطِ لغوی

(الف)۔ شرطِ شرعی کی تعریف:

شرطِ شرعی وہ ہے جس میں شرط اور مشروط کے درمیان علاقہ شریعت نے مقرر کیا ہو، جیسے وضوء نماز کے لیے شرط ہے۔

(ب)۔ شرطِ عقلی کی تعریف:

شرطِ عقلی وہ ہے جس میں شرط اور مشروط کے درمیان علاقہ عقلی ہو، جیسے مکلف ہونے کے لیے عقل کا شرط ہونا۔

(ج)۔ شرط عادی کی تعریف:

شرطِ عادی وہ ہے جس میں شرط اور مشروط کے درمیان علاقہ عرفی اور عادی ہو، جیسے غذا کا حیاتِ حیوان کے لیے شرط ہونا، جسم کے جلنے کے لیے اس کیساتھ آگ کا پیوست ہو جانا وغیرہ۔

(د)۔ شرطِ لغوی کی تعریف:

شرطِ لغوی وہ ہے جس میں شرط اور مشروط کے درمیان لغوی علاقہ ہو اور یہ عموماً تعلیق کی صورت میں پایا جاتا ہے، جیسے کوئی شخص بیوی سے کہے: اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے۔ اس قسم کے شرط کو سبب کا درجہ حاصل ہے[۲]۔

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

---

(۱) اصول الفقہ، ابوزہرہ:۵۹، اصول الفقہ، خلاف:۱۳۶، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۸۔

(۲) المدخل الی مذہب احمد:۶۸، الموافقات: ۱/ ۱۸، اصول الفقہ، خضری:۶۹، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۹۔

قاعدہ نمبر ۱: شرط اور رکن دونوں اس لحاظ سے مساوی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود پر کسی کا وجود شرعی موقوف ہوتا ہے، لیکن اس بات میں مختلف ہیں کہ شرط کسی چیز کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے اور رکن اس چیز کی حقیقت کا حصہ ہوتا ہے، جیسے نماز میں رکوع رکن ہے اور وضو شرط ہے اور نکاح میں ایجاب وقبول رکن ہیں اور دو گواہوں کا ہونا شرط ہے جو نکاح کی حقیقت سے خارج ہے[۱]۔

قاعدہ نمبر ۲: شرط اور سبب اس اعتبار سے متفق ہیں کہ جس چیز کیساتھ یہ مربوط ہوں وہ چیز ان کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی اور یہ دونوں اس چیز کی حقیقت کا جزء نہیں ہوتے اور اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ سبب کی موجودگی سے مسبب لازم ہو جاتا ہے الا یہ کہ ان کے درمیان کوئی مانع ہو۔ یہ اصول ہے کہ سبب مسبب کی طرف رہنمائی کرتا ہے لیکن جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو اس کے وجود سے مشروط کا وجود لازم نہیں آتا[۲]۔

۷۔ تمرین:

(الف)۔ شرط کا لغوی اور اصطلاحی مفہوم بیان کریں۔

(ب)۔ شرط محض، شرط فی حکم العلۃ، شرط مشابہ بالعلۃ، شرط فی معنی السبب، شرط اسمی اور شرط فی معنی العلامۃ کی تعریفیں بمع مثالیں بیان کریں۔

(ج)۔ سبب یا مسبب کیساتھ ارتباط کے اعتبار سے شرط کی کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ شرط کی باعتبار ماخذ کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ شرط کی مشروط کیساتھ تعلق کے اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں؟

(و)۔ شرط اور رکن میں کیا فرق ہے؟

(ز)۔ شرط اور سبب میں کیا فرق ہے؟

---

[۱] الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۴، جامع الاصول: ۷۷۔

[۲] الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۵، جامع الاصول: ۷۷۔

فصلِ نہم: علامت کا مفہوم اور اس کی اقسام

۱۔علامت کا مفہوم:

علامت لغت میں ایسے نشان کو کہتے ہیں جس سے کسی چیز کی پہچان ہو، جیسے سنگِ میل سے فاصلہ یا راستہ پہچانا جاتا ہے، یہ راستے کی علامت ہے، مینار مسجد کی علامت ہے، یعنی مسجد منارے سے پہچانی جاتی ہے۔ زمین کے دو ٹکڑوں کے درمیان جو پہچان کرنے والی چیز مقرر کی جاتی ہے اس کو منارالارض کہتے ہیں۔ احکام شریعت میں علامت کی تعریف یہ ہے: جو چیز ایسے حکم کی پہچان کرائے جو اپنی علامت سے ثابت ہو اس کو علامت کہتے ہیں۔ اس میں بحیثیت وجوب اور وجود کے حکم کی نسبت علامت کی طرف نہیں ہو گی، جیسے احصان رجم کی علامت ہے نہ شرط ہے اور نہ علت۔ یعنی احصان صرف اس بات کو بتلاتا ہے کہ اس جرم میں کوڑے نہیں مارے جائیں گے، بلکہ سنگسار کا جائے گا، علامت صرف حکم کے وجود کا پتہ دیتی ہے، لیکن اس کا تعلق نہ حکم کے وجود سے ہوتا ہے اور نہ اس کے ثبوت سے ہوتا ہے[1]۔

۲۔علامت کی اقسام:

علامت کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ علامت محضہ (ب)۔ علامت فی معنی الشرط (ج)۔ علامت فی معنی العلۃ (د)۔ علامت اسمی و مجازی۔

(الف)۔ علامت محضہ کی تعریف:

علامتِ محضہ سے مراد وہ نشان ہے جو اس چیز کے وجود کو بتلائے جو اس سے پہلے موجود ہو، جیسے مسجد کا مینار جو مسجد کے وجود کو بتلاتا ہے اور فوج کا جھنڈا جو فوج کے وجود کو بتلاتا ہے۔

(ب)۔ علامت فی معنی الشرط کی تعریف:

علامت فی معنی الشرط سے وہ علامت مراد ہے جو شرط کے معنی میں ہو، جیسے احصان رجم کی علامت ہے، لیکن دراصل میں یہ شرط کے معنی میں ہے کہ جب احصان ہو گا تو رجم کیا جائے گا ورنہ نہیں۔

(ج)۔ علامت فی معنی العلۃ کی تعریف:

علامت فی معنی العلۃ کا مطلب یہ ہے کہ علامت علت کے معنی میں ہو۔ شرعی احکام کی علتیں ان احکام کی علامتوں کی مانند ہیں۔ یہ اپنی ذات سے از خود کسی چیز کو واجب نہیں کرتیں، بلکہ شریعت ان اشیاء کو واجب

---

[1] اصول السرخسی: ۲/ ۳۳۱، جامع الاصول: ۲۹۹۔

کرتی ہے۔

(د)۔علامت اسمی ومجازی کی تعریف:

علامت اسمی ومجازی سے مراد ان حقائق کی علتیں ہیں جن کو ذاتی طور پر معتبر سمجھا جاتا ہے[1]۔

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا: سبب اور علامت اس اعتبار سے برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور ثبوت ان دونوں پر موقوف نہیں ہے، سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ اور طریقہ ہے اور علامت صرف اس حکم کے وجود یا ثبوت کا پتہ دیتی ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: شرط اور علت میں فرق یہ ہے کہ شرط کے معدوم ہونے سے حکم بھی معدوم ہوتا ہے اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: کبھی علامت کو مجازاً شرط بھی کہہ دیا جاتا ہے، جیسے بابِ زنا میں احصان ہے، یہ احصان زانی کے مستحقِ رجم ہونے کی علامت ہے احصان شرط نہیں ہے، کیونکہ شرط علت کے بعد آتی ہے اور یہاں احصان بعد زنا آئے تو اس احصان کی وجہ سے رجم ثابت نہ ہوگا، بلکہ احصان قبل زنا سے رجم ثابت ہوگا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ احصان شرط نہیں ہے۔

۴۔ تمرین:

(الف)۔علامت کی لغوی واصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔علامت کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔شرط اور علت میں کیا فرق ہے؟

---

[1] اصول السرخسی: ۲/ ۲۳۱۔

فصلِ دہم: موانع علت و حکم

ا۔ موانع علت و حکم:

موانع علت و حکم درج ذیل پانچ ہیں:

(الف)۔ ایک وہ مانع ہے جس کی وجہ سے علت کا انعقاد ہی ممنوع ہو، جیسے آزاد، مردار اور خون کی بیع ہے، کیونکہ یہ تینوں چیزیں بیع کا محل نہیں بن سکتیں، ان کی خرید و فروخت حرام ہے اس لیے یہاں انعقادِ علت ممکن نہیں۔ محل بیع نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ یہ چیزیں مالی نہیں ہیں اور بیع کے منعقد ہونے کے لیے بیع کا مال ہونا شرط ہے، کیونکہ بیع کی تعریف یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ کرنا ہے اور جب یہ چیزیں مال نہیں تو ان میں ایجاب و قبول کا تصرف بھی افادہ حکم کے لیے علت نہیں بن سکتا۔

یہی حکم ہمارے نزدیک تمام تعلیقات کا ہے کہ احناف کے نزدیک تعلیق بالشرط وجود شرط سے پہلے کالعدم ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ تصرف مثلاً اپنی زوجہ کو "أنت طلاق" کو وجود شرط سے پہلے وقوع طلاق کی علت بننے نہیں دیتا اور احناف کے نزدیک تمام تعلیقات موانع کی قسم اول میں داخل ہیں، اسی وجہ سے کہ تعلیق علت کو علت بننے نہیں دیتی اور وجودِ شرط سے پہلے وہ تصرف مثلاً "أنت طلاق" کہنا کالعدم ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک معلق بالشرط فوری طور پر علت بن جاتا ہے شرط کے وجود پر موقوف نہیں رہتا[1]۔

(ب)۔ دوسرا مانع وہ ہے جو علت کو حکم پر اثر انداز ہونے میں مانع بنتا ہو اور علت کو مکمل نہیں ہونے دیتا۔ اس کی مثال مال نصاب کا سال گزرنے سے پہلے ضائع ہو جانا ہے، کیونکہ یہ امر علت کے مکمل ہونے سے مانع ہے، مال نصاب کا سال بھر رہنا وجوب زکوۃ کی علت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص مال نصاب پر پورا سال گزرنے سے پہلے زکوۃ نکال دے تو جائز ہے، لیکن علت اسی وقت مکمل ہوگی جب پورا سال گزر جائے گا۔ اس لیے سال گزرنے سے پہلے مال کا ضائع ہونا علت کے مکمل ہونے سے مانع ہے۔ اسی طرح اگر ایک گواہ کے گواہی دینے کے بعد دوسرا گواہ ادائے شہادت سے انکار کر دے تو اس کا انکار کر دینا علت کے مکمل ہونے سے مانع ہے کیونکہ دو گواہوں کی گواہی وجوب حکم کی علت ہوتی ہے، لیکن یہ علت اسی وقت مکمل ہوگی جب دونوں گواہ اپنی گواہی دیں[2]۔

---

(۱) تقویم الادلۃ: ۳۳۴، جامع الاصول: ۳۰۴۔

(۲) تقویم الادلۃ: ۳۳۴، جامع الاصول: ۳۰۴۔

(ج)۔ تیسرا مانع وہ ہے جو علت کو متحقق ہونے سے روک دے، یعنی جو علت کے حکم کو ابتداء سے روکتا ہو، جیسے کوئی بائع مشتری سے یہ کہے کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے، اس کا یہ اختیار اس فروخت شدہ مشتری کی ملک ہونے سے مانع ہو گا، مشتری کی ملک ثابت ہونے کی علت ایجاب و قبول ہے جو محل بیع میں موجود ہے، لیکن اس کی تاثیر بائع کا اختیار ختم ہونے تک موقوف رہتی ہے اور جب بائع کے اختیار کی مدت پوری ہو جاتی ہے تو اس کی ملکیت ثابت جاتی ہے، اس لیے بائع کے اختیار کی شرط علت کے لیے مانع ہے جو اس کو ابتداءً حکم سے روکتی ہے۔ اسی طرح معذور کے واسطے وقت کا باقی رہنا بھی اس کی مثال بن سکتی ہے، کیونکہ جب تک وقت باقی رہے گا وضو نہیں ٹوٹے گا، وجود حدث معذور کے لیے طہارت ختم ہونے یا وجوبِ طہارت کی علت ہے، مگر وقت کا باقی ہونا اس کے حق میں طہارت کے جاتے رہنے یا اس کے واجب ہونے سے مانع ہے۔

(د)۔ چوتھا مانع وہ ہے جو علت کے حکم کو دائمی ہونے سے روکتا ہے، یعنی حکم ابتدائی طور پر ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ مانع اس کو دائمی نہیں ہونے دیتا۔ اس کی مثال خیار بلوغ ہے، یعنی نابالغ لڑکا یا لڑکی کو بالغ ہو جانے کے بعد اپنے نکاح کے فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس کی دوسری مثال خیار رؤیت ہے، یعنی مشتری خریدتے وقت یہ کہہ دے کہ دیکھنے کے بعد وہ عقد بیع فسخ کر سکتا ہے اس کے اس اختیار نے عقد کو دائمی ہونے سے روکا ہے اس لیے مانع ہے۔

(ھ)۔ پانچواں مانع وہ ہے جو حکم لازم نہ ہونے دے، اس کی مثال خیار عیب ہے، یعنی عقد بیع کے وقت مشتری یہ شرط لگا دے کہ اگر اس چیز میں کوئی عیب نکلا تو میں بیع فسخ کر دوں گا۔ اس اختیار کا باقی ہونا ملکیت کے لیے مانع ہے جو علت کو لازم نہیں ہونے دیتا۔ اسی وجہ سے مشتری اس چیز پر قبضہ کر لینے کے بعد حاکم کے یہاں دعوی کیے یا بائع کی رضامندی کے بغیر بیع کے فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اگر مشتری کی ملکیت لازم ہو جاتی تو حاکم بائع پر فسخ بیع کے لیے جبر نہ کر سکتا یا حاکم کے پاس دعوی کرنے یا بائع کی رضامندی کی ضرورت نہ پڑتی، بلکہ بغیر ان کے اس کو فسخ کا حق حاصل ہوتا، اس لیے یہ نتیجہ نکلا کہ علت تو تمام ہو جاتی ہے مگر لازم نہیں ہوتی[۱]۔

۲۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: مانع سے مراد یہ ہے کہ شارع نے ایک چیز کے وجود کو حکم کا عدم وجود یا عدم سبب قرار دیا ہو، یعنی

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/ ۲۱۰، تقویم الادلۃ: ۳۳۴، جامع الاصول: ۳۰۱-۳۰۲۔

اس چیز کے وجود سے حکم یا اس کا سبب باطل سمجھا جائے گا[1]۔

قاعدہ نمبر ۲: مانع کی دو قسمیں ہیں: مانع الحکم اور مانع السبب۔ مانع الحکم سے مراد یہ ہے کہ اس کے وجود کے نتیجے میں حکم کو وجود معدوم ہو، خواہ حکم کی جملہ شرائط پائی جائیں، مانع دراصل وجود حکم کو روکتا ہے، اس لیے اس میں ایسا سبب موجود ہوتا ہے جو حکم کی مصلحت وحکمت کے موافق نہیں ہوتا، یعنی حکم کا مقصد اس مانع کی وجہ سے پورا نہیں ہوتا، جیسے ابوت قصاص کے لیے مانع ہے، اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے تو اس کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، صرف دیت دینا ہو گی۔ اور مانع السبب سے مراد ایسا مانع ہے جو سبب میں اس طرح سے مؤثر ہو کہ سبب کا عمل باطل کر دے اور سبب سے مسبب کا جو تقاضا پورا ہوتا ہے اس کے درمیان اس وجہ سے حائل ہو جائے، کیونکہ مانع میں ایسی وجہ موجود ہے جو سبب کی حکمت کے معارض ہے، جیسے اگر کسی شخص پر قرض ہو تو وہ نصاب زکوۃ کو کم کرائے گا، نصاب وجوبِ زکوۃ کا سبب ہے، لیکن قرض اس مقصد کے حصول میں جس کا سبب زکوۃ میں لحاظ کیا گیا ہے مانع بنتا ہے، کیونکہ جو قرض ہے وہ اس کی ملکیت نہیں ہے۔ اس لیے اسے ملکیت نصاب سے نہیں سمجھا جائے گا کہ وہ شخص مال دار ہے[2]۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ موانع علت و حکم تفصیلی طور پر بیان کریں۔

(ب)۔ مانع سے کیا مراد ہے؟

(ج)۔ مانع الحکم اور مانع السبب سے کیا مراد ہے؟

---

(۱) جامع الاصول: ۸۰۔

(۲) جامع الاصول: ۸۰۔

فصلِ یازدہم: قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات

ا۔ تمہید:

اصولیین قیاس کے بارے میں ایک مستقل باب اعتراضات کے عنوان سے قائم کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ جب مجتہد کسی مسئلے میں قیاس کو اپنی دلیل بناتا ہے تو دوسرا مجتہد اس پر اعتراض کرتا ہے، مثلاً شافعیہ کے نزدیک علت طردیہ معتبر ہے اور حنفیہ کے نزدیک علت مؤثرہ معتبر ہے، علت طردیہ اس کو کہتے ہیں کہ حکم اس علت کے وجود اور عدم کے ساتھ دائر ہو، اور بعض کے نزدیک صرف وجود کے ساتھ دائر ہو یعنی علت ہو تو حکم ہو اور نہ ہو تو حکم بھی نہ ہو، اور بعض کے نزدیک علت ہو تو حکم کا وجود ہو اور علت نہ ہو تو وہ حکم کے وجود وعدم کا کوئی فیصلہ نہیں کرتے، علتِ طردیہ میں تاثیر کو نہیں دیکھا جاتا، شوافع اس سے استدلال کرتے ہیں اور ہمارے نزدیک اس سے استدلال صحیح نہیں ہے، ہمارے نزدیک علتِ مؤثرہ سے استدلال ہوتا ہے، یعنی ایسی علت جس کی تاثیر نص یا اجماع سے دوسری جگہ ظاہر ہو چکی ہو۔

بہرحال امام شافعی علتِ طردیہ سے استدلال کرتے ہیں اور ہم علتِ مؤثرہ سے استدلال کرتے ہیں، تو اس باب میں وہ ہم پر کچھ اعتراضات کرتے ہیں، اور ہم جواب دیتے ہیں، اور ہم علتِ طردیہ پر کچھ ایسے اعتراض کرتے ہیں جن سے شوافع علتِ مؤثرہ کے ماننے پر مجبور ہوں۔ اصل میں ان اعتراضات کی تین بڑی قسمیں ہیں:

ا۔ مطالبات ۲۔ قوادح ۳۔ معارضہ

اس کی تفصیل یہ ہے کہ معترض دلیل پیش کرنے والے کے مقدمات دلیل کو تسلیم کرتا ہے یا نہیں، اگر تسلیم کرتا ہے تو اس کو معارضہ کہتے ہیں اور اگر تسلیم نہیں کرتا تو جواب میں وہی دلیل پیش کرتا ہے یا دوسری دلیل۔ اگر وہی دلیل پیش کرتا ہے تو اس کو مطالبہ کہتے ہیں۔ اگر وہی دلیل پیش نہیں کرتا کوئی دوسری دلیل پیش کرتا ہے تو اس کو قدح کہتے ہیں۔

یہ درحقیقت علم الجدل اور علم المناظرہ کا موضوع ہے، علمائے مناظرہ وجدلیات نے اس میں بڑی طویل بحثیں کی ہیں، بعض نے تیس اعتراضات شمار کیے ہیں۔ بعض نے ان کو ملا کر دس بنا دیا ہے۔

علامہ ابن حاجبؒ نے پچیس اعتراضات بیان کیے ہیں اور کہا ہے کہ ان سب کا حاصل منع ہے یا معارضہ[1]۔

---

(۱) ارشاد الفحول: ۲/۱۴۶۔

ان اعتراضات کو اکثر اصولیین نے اپنی کتابوں میں ذکر کی ہیں[(۱)]، لیکن امام غزالیؒ نے اصول فقہ سے متعلق اپنی تصانیف میں ان کو حذف کر دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ مسائل اصول فقہ سے متعلق نہیں ہیں، ان کا اصول فقہ سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ان کا صحیح مقام علم جدل و مناظرہ ہے، امام فخر الدین رازیؒ نے "محصول" میں صرف چار اعتراض بیان کیے: عدم تاثیر، نقض، قول بالموجب اور قلب[(۲)]۔

علامہ شوکانیؒ نے "ارشاد الفحول" میں اٹھائیس اعتراضات[(۳)] بیان کیے ہیں[(۴)]۔ عام اصولیین نے آٹھ اعتراضات بیان کیے ہیں، ہم ذیل میں بعض اعتراضات ذکر کرتے ہیں۔

۱۔ منع ۲۔ قول بموجب العلۃ ۳۔ فسادِ وضع ۴۔ مناقضہ ۵۔ معارضہ

۱۔ منع کی تعریف:

منع اس کو کہتے ہیں کہ معترض معُلِلؒ کی دلیل کے تمام مقدمات کو یا بعض متعین اجزا کو قبول کرنے سے انکار کر دے[(۵)]۔ منع کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ نفسِ وصف کا انکار کرنا۔ (ب)۔ وصف کا صالح للحکم ہونے کا انکار کرنا (ج)۔ نفسِ حکم کا انکار کرنا (د)۔ حکم کے وصف کی طرف منسوب ہونے کا انکار کرنا۔

پہلی قسم: منع فی نفس الوصف یہ ہے کہ معلِّل نے جس وصف کو علت قرار دیا ہے، معترض اس وصف کو علت ماننے سے انکار کر دے، جیسے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ اگر جماع سے توڑا ہے تو کفارہ واجب ہے اور اگر کھانے پینے سے توڑا ہے تو کفارہ واجب نہیں ہے، تو کفارہ کا سبب انہوں نے جماع کو قرار دیا۔ اس پر ہم احناف کہتے ہیں کہ جماع کو کفارہ کی علت ہم تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ عمداً افطار کفارہ کی علت ہے، اور عمداً افطار

---

(۱) اصول السرخسی: ۲/ ۲۳۲۔

(۲) المحصول: ۵/ ۲۳۵۔

(۳) ان اٹھائیس اعتراضات کی اجمالی فہرست یہ ہے: ۱۔ نقض، ۲۔ کسر، ۳۔ عدم العکس، ۴۔ عدم التاثیر، ۵۔ قلب، ۶۔ قول بالموجب، ۷۔ فرق، ۸۔ استفسار، ۹۔ فساد الاعتبار، ۱۰۔ فساد الوضع، ۱۱۔ منع، ۱۲۔ تقسیم، ۱۳۔ اختلاف الضابط بین الاصل والفرع، ۱۴۔ اختلاف حکمی الاصل والفرع، ۱۵۔ منع کون ما یدعیہ المستدل علۃ لحکم الاصل، ۱۶۔ منع کون الوصف المدعی علیتہ علۃ، ۱۷۔ القدح فی المناسبۃ، ۱۸۔ القدح فی افضائہ الی المصلحۃ المقصودۃ من شرح الحکم لہ، ۱۹۔ کون الوصف غیر ظاہر، ۲۰۔ کون الوصف غیر منضبط، ۲۱۔ معارضہ، ۲۲۔ سوال التعدیہ، ۲۳۔ سوال الترکیب، ۲۴۔ منع وجود الوصف المعلل بہ فی الفرع، ۲۵۔ المعارضۃ فی الفرع، ۲۶۔ المعارضۃ فی الوصف، ۲۷۔ اختلاف جنس المصلحۃ فی الاصل والفرع، ۲۸۔ ان یدعی المعترض المخالفۃ بین حکم الاصل وحکم الفرع۔ (ارشاد الفحول: ۲/ ۱۴۷-۱۶۸)

(۴) ارشاد الفحول: ۲/ ۱۴۶۔

(۵) التوضیح والتلویح: ۲/ ۱۷۹۔

کھانے پینے سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا کھانے پینے سے بھی کفارہ واجب ہوگا، جماع اگر علت ہوتا تو بھول کر جماع سے بھی کفارہ واجب ہوتا، حالانکہ بھول کر جماع سے کفارہ واجب نہیں ہے۔ غرض معلل نے جس وصف کو حکم کی علت قرار دیا معترض نے اس علت کو توڑ دیا۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ معترض مُعلِّل کے وصف کو تو تسلیم کرے لیکن یہ تسلیم نہ کرے کہ اس وصف میں حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت ہے، جیسے امام شافعیؒ نے باکرہ پر ولایت کو ثابت کرنے کی علت بکارت کو قرار دیا، اور دلیل یہ دی کہ باکرہ مردوں کے ساتھ زندگی گذارنے کا تجربہ نہ رکھنے کی وجہ سے نکاح کے مصالح سے ناواقف ہے، اس لئے باکرہ پر ولایت ثابت ہوگی۔ اس پر ہم کہتے ہیں کہ وصف بکارت تو تسلیم ہے، لیکن اس میں حکم کی علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے، کیونکہ بکارت کی تاثیر کسی اور جگہ ظاہر نہیں ہوئی ہے، بلکہ جو وصفِ ولایت کی صلاحیت رکھتا ہے وہ صِغَر ہے، کیونکہ وصف صغر کا اثر دوسری جگہ یعنی ولایتِ مال میں ظاہر ہو چکا ہے، لہٰذا وصف صِغَر حکم کی علت ہوگا، غرض معترض نے معلل کے وصف کو صالح للحکم تسلیم نہیں کیا۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ معترض وصف کو بھی تسلیم کرے، اور اس میں حکم کی صلاحیت کو بھی تسلیم کرے البتہ حکم کا انکار کر دے، اور کہے کہ حکم یہ نہیں جو آپ نے ثابت کیا، بلکہ دوسرا ہے، جیسے امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں چہرہ اور ہاتھ کو تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، کیونکہ چہرہ کا دھونا رکن ہے، اور یہ رکنیت کی علت سر کے مسح میں بھی پائی جاتی ہے، لہٰذا سر کے مسح میں بھی تثلیث مسنون ہے، تو یہاں علت رکنیت اور حکم تثلیث ہے، ہم احناف نے کہا کہ ہم حکم یعنی تثلیث مسنون ہونے کو تسلیم ہی نہیں کرتے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ فرض ادا ہونے کے بعد محلِ فرض میں کچھ زیادتی کر کے فرض کو کامل و مکمل کرنا مسنون ہے، اور چونکہ وضو میں پورا چہرہ دھونا فرض ہے، تو اس میں اکمال کی سنت حاصل کرنے کے لئے تثلیث کا حکم دیا اور سر کے مسح میں پورے سر کا مسح فرض نہیں ہے اس لئے اس میں اکمال پورے سر کے مسح سے ہو جائے گا، اس لئے مسح ایک مرتبہ مسنون ہے۔

چوتھی قسم: یہ ہے کہ معترض حکم کے اس وصف کی طرف منسوب ہونے کو تسلیم نہ کرے، یعنی معترض یوں کہے کہ حکم اس وصف کی طرف منسوب نہیں ہے، بلکہ دوسرے وصف کی طرف منسوب ہے لہٰذا اوپر والے مسئلہ میں ہم کہتے ہیں کہ آپ نے حکم یعنی تثلیث کو وصفِ رکنیت کی طرف منسوب کیا ہے یعنی رکنیت کو تثلیث کی علت بتایا، تو پھر نماز میں قیام، رکوع، قرأت سجدہ سب رکن ہیں، تو ان میں بھی تثلیث ہونی

چاہیے، حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ نیز مضمضہ اور استنشاق میں بھی باوجود رکن نہ ہونے کے تثلیث مسنون ہے، معلوم ہوا کہ تثلیث کے مسنون ہونے کی علت رکنیت نہیں ہے۔

۲۔ قول بموجب العلۃ:

قول بموجب العلۃ یہ ہے کہ فریقِ مخالف نے جو علت بیان کی ہے، اس کو تسلیم کرکے ہم ایسا نکتہ چھوڑیں کہ علت تو وہی رہے اور حکم مختلف ہو جائے، بالفاظ دیگر مُعَلِّلُ اپنی علت سے جو الزام دے رہا ہے اس کو قبول کرکے حکم کو اس کے خلاف ثابت کیا جائے، جیسے شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ بغیر تعیینِ نیت کے صحیح نہیں ہوتا ہے ، یہ استدلال شوافع نے علتِ طردیہ سے کیا ہے، اس طرح کہ رمضان کا روزہ فرض ہے اور جہاں فرضیت ہو گی وہاں تعیینِ نیت ضروری ہے، جیسے فرض نماز، قضا اور کفارہ کا روزہ، ان میں تعیینِ نیت ضروری ہے۔ اور ہمارے نزدیک رمضان کے روزہ کے لئے مطلق نیت کافی ہے، تو ہم نے شوافع کی علت کو تسلیم کرلیا کہ ہمارے نزدیک بھی فرض بغیر تعیینِ نیت کے صحیح نہیں ہے، لیکن ہم مطلق نیت سے جواز کے قائل اس لئے ہیں کہ تعیین دو طرح کی ہیں ، ایک یہ کہ بندہ خود تعیین کرے جیسے نذر کا روزہ اور دوم یہ کہ شریعت تعیین کرے ، رمضان کے روزے میں شریعت کی تعیین موجود ہے، لہٰذا مطلق نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا، تو یہاں ہم نے فریقِ مخالف کی علت کو تسلیم کرکے حکم اس کے خلاف ثابت کیا، مطلق نیت سے روزہ کا ادا ہونا ثابت کر دیا، تو ہم نے شوافع کے اس استدلال کو دفع کر دیا[1]۔

۳۔ فسادِ وضع:

فسادِ وضع کا مطلب یہ ہے کہ علت کی بنیاد ہی فاسد ہو، مُعَلِّل نے ایسے وصف کو حکم کی علت بنایا ہے جس وصف کا حکم سے کوئی جوڑ نہیں، بلکہ یہ وصف اس حکم کی ضد کو چاہتا ہے[2]، جیسے شوافع کہتے ہیں کہ دو میاں بیوی میں سے ایک اسلام قبول کرلے تو ایک کے اسلام لاتے ہی دونوں میں تفریق واقع ہو جائے گی، اگر عورت غیر مدخو ل بہا ہے اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو تین حیض گذرنے پر تفریق ہو جائے گی، تفریق واقع کرنے کے لئے دوسرے پر اسلام پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن ہم احناف کہتے ہیں کہ یہ تعلیل اپنی وضع اور بنیاد ہی میں فاسد ہے، کیونکہ اسلام تو حقوق کی حفاظت کے لئے آیا ہے، یہ تفریق کی علت کیسے بن سکتا ہے،؟ ہاں تفریق جو ہو گی وہ دوسرے کے اِبآء اور انکار عن الاسلام سے ہو گی، کیونکہ ایک جب مسلمان ہو گیا تو دوسرے پر اب اسلام

---

[1] التوضیح والتلویح: ۲/ ۱۷۹، تقویم الادلۃ: ۳۵۳۔

[2] تقویم الادلۃ: ۳۶۰۔

پیش کیا جائے گا، دوسرا بھی اسلام لے آئے تو نکاح علی حالہ باقی رہے گا اور نہ قبول کرے تو اس کا انکار تفریق کا سبب بن جائے گا، تو اباء اور انکار عن الاسلام کو تفریق کی علت بنانا بالکل معقول ہے۔ اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک نعوذ باللہ مرتد ہو جائے اور عورت غیر مدخول بہا ہے تو بالاتفاق فوراً فرقت واقع ہو جائے گی اور اگر مدخول بہا ہے تو احناف کے نزدیک اس صورت میں بھی فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ عدت کے بعد فرقت واقع ہو گی، تو انہوں نے عدت تک نکاح کو باقی رکھا، گویا رِدَّت کو عفو کے قابل سمجھا اور ردت کو بقائے نکاح کی علت قرار دیا، تو یہ بنیادی غلطی ہوئی کیونکہ ردّت منافیٔ نکاح ہے، کیونکہ یہ منافی عصمت ہے، ردت کی وجہ سے جان ومال کی عصمت ختم ہو جاتی ہے اور نکاح کا مدار عصمت پر ہے[1]۔

۴۔ مناقضہ کی تعریف:

مناقضہ اس کو کہتے ہیں کہ مُعَلِّل نے جس وصف کو علت بنایا ہے بعض جگہوں میں حکم کا علت سے تخلف ہو یعنی علت تو ہو مگر حکم نہ پایا جائے، یہ تخلف چاہے مانع کی وجہ سے ہو یا بغیر مانع کے، جو حضرات تخصیصِ علت کے جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اگر تخلف بغیر مانع کے ہے تو مناقضہ ہے اور اگر کسی مانع کی وجہ سے ہے تو مناقضہ نہیں کہیں گے بلکہ فنِ مناظرہ میں اس کو نقض کہا جائے گا۔

مناقضہ کی مثال جیسے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے، ایسے ہی وضو میں بھی فرض ہے، کیونکہ دونوں وصفِ طہارت میں شریک ہیں، مگر ہم کہیں گے کہ غسلِ ثوب اور غسلِ بدن سے آپ کا یہ دعوی ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ غسلِ بدن اور غسلِ ثوب بھی طہارت ہے، مگر اس میں نیت فرض نہیں ہے، اس مناقضہ سے بچنے کے لئے وہ مجبور ہوں گے کہ وضو اور غسلِ ثوب میں فرق بیان کریں، تو انہوں نے اس طرح فرق بیان کیا کہ غسلِ ثوب میں نجاستِ حقیقی کو دور کر کے طہارت حاصل کی جاتی ہے، یہ عقل کے عین مطابق ہے اس لئے غسلِ ثوب میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، البتہ وضو سے طہارتِ حکمی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اعضاء وضو پر کوئی نجاست نہیں ہے، لہٰذا وضو سے طہارتِ حکمی یہ امرِ تعبدی اور امرِ غیر معقول ہے اور امرِ غیر معقول و امر تعبدی میں نیت کی ضرورت پڑتی ہے جیسے تیمم، کیونکہ مٹی سے طہارت حاصل کرنا امرِ تعبدی و غیر معقول ہے، اس

---

(۱) فسادِ وضع کا اعتراضِ مُعَلِّل پر سب سے بھاری ہے، کیونکہ اس اعتراض کے بعد مُعَلِّل کو جواب دینے کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہتی، بر خلاف مناقضہ وغیرہ کے کہ اس میں مُعَلِّل مختلف توجیہات سے بچاؤ کا راستہ ڈھونڈ لیتا ہے۔ فسادِ وضع کی مثال ایسی ہے، جیسے شہادت میں گواہ نے دعوی کے خلاف کوئی بات کہہ کر معاملہ خراب کر دیا، تو اس کے بعد گواہ کے عادل یا صالح ہونے نہ ہونے کی تحقیق کا کوئی سوال ہی نہیں رہتا، بلکہ دعوی خود بخود ساقط ہو جاتا ہے۔

لئے اس میں نیت فرض ہے، لہٰذا وضو میں بھی نیت فرض ہوگی، کیونکہ امور تعبدیہ میں نیت فرض ہے جیسے نماز روزہ وغیرہ، گویا انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ حکم کا علت سے تخلف نہیں ہوا، کیونکہ نیت حکم ہے اور طہارتِ حکمیہ علت ہے، نہ کہ مطلق طہارت، لہٰذا غسلِ ثوب وبدن سے دعوی نہ ٹوٹے گا[1]۔

شوافع نے جو توجیہ اور وجہِ فرق بیان کیا، ہم اس کو اس طرح توڑیں گے کہ نجاست نکلنے سے طہارت کا زائل ہونا اور بدن کا ناپاک ہونا امرِ معقول ہے کہ جس طرح منی نکلنے سے پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے۔

اسی طرح پیشاب وغیرہ کے نکلنے سے بھی پورا بدن ناپاک ہو جاتا ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ پیشاب وغیرہ نکلنے سے بھی پورے بدن کا غسل واجب ہوتا جیسے منی نکلنے کی صورت میں، مگر چونکہ خروجِ منی کا تحقق کم ہوتا ہے تو پورے بدن کے غسل سے حرج وتنگی نہ ہوگی اور پیشاب وغیرہ کا خروج کثرت سے ہوتا ہے تو ہر دفعہ پورے بدن کا غسل واجب ہوتا تو حرج وتنگی پیدا ہو جاتی، پس پیشاب وغیرہ نکلنے کی صورت میں شریعت نے پورے بدن کا غسل واجب نہیں کیا، بلکہ خلافِ قیاس اعضاء اربعہ کے دھونے پر اکتفار کرنے کا حکم دیا تو اگرچہ پورے بدن کو پاک کرنے کے لئے اعضاء اربعہ پر اکتفا کرنا خلافِ عقل و قیاس ہے، لیکن خروجِ نجاست سے پورے بدن کا ناپاک ہونا اور پانی کے ذریعہ بصورت وضو نجاست کا زائل ہونا عقل کے عین مطابق ہے اور امر معقول ہے اور امر معقول میں نیت کی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا وضو میں نیت کی ضرورت نہیں برخلاف مٹی سے تیمم کرنا کیونکہ مٹی سے طہارت حاصل ہونا یہ امرِ غیر معقول ہے، لہٰذا اس میں نیت کی ضرورت ہے، غرض انہوں نے توجیہ کرکے وضو اور تیمم کو ایک کر دیا تھا اور ہم نے دونوں میں فرق ظاہر کر دیا[2]۔

۵۔معارضہ:

معارضہ کہتے ہیں مُعلِّل نے اپنے دعوی پر جو دلیل قائم کی ہے معترض اس کے خلاف پر دلیل قائم کر دے اور معلِّل کی دلیل سے تعرض نہ کرے، اور مناقضہ یہ ہے کہ معترض مُعلِّل کی دلیل کو باطل کر دے، اور اسی کو اپنی دلیل بنادے دونوں میں فرق یہ ہے کہ معارضہ میں مُعلِّل کی دلیل سے کوئی تعرض نہیں ہوتا بلکہ اپنی دلیل سے اس کے مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے، اور مناقضہ میں مُعلِّل کی دلیل سے تعرض کرکے باطل کیا جاتا ہے اور وہ معترض کی دلیل بن جاتی ہے، پھر معارضہ کی دو قسمیں ہیں، مُعلِّل کی دلیل بعینہٖ معترض کی دلیل بن جائے تو یہ پہلی قسم ہے، اور اگر ایسا نہ ہو تو دوسری قسم ہے: پہلی قسم کا نام معارضہ فیھا مناقضہ ہے یعنی ایسا معارضہ

---

(۱) تقویم الادلۃ:۳۶۴۔

(۲) التوضیح والتلویح:۲/۱۷۱۔

جس میں مناقضہ ہو، اور دوسری قسم کا نام ہے معارضہ خالصہ۔

پہلی قسم: معارضہ فیہا مناقضہ:

اس قسم کا دوسرا نام قلب بھی ہے، اس قسم اول کا نام معارضہ فیھا مناقضہ اس لئے ہے کہ اس میں من وجہٍ معارضہ ہے من وجہٍ مناقضہ ہے، اس لحاظ سے کہ یہ معلل کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرتا ہے معارضہ ہے، اور اس لحاظ سے کہ دلیل میں خلل ہونے کی وجہ سے یہ دلیل مُعَلِّل کے حق میں دلیل بننے کے قابل نہ رہی ،بلکہ معارض کی دلیل بن گئی، مناقضہ ہے، لیکن اس میں معارضہ ہی اصل ہے، مناقضہ توضمناً اور صورۃً ہے، اسی لئے اصولیین نے اس کا نام معارضہ فیھا مناقضہ رکھا ہے، مناقضہ فیھا معارضہ نہیں رکھا[1]۔

پھر پہلی قسم جس کا دوسرا نام قلب بھی ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ علت کو پلٹ کر حکم کر دینا اور حکم کو پلٹ کر علت کر دینا[2]۔ قلب کی یہ قسم صرف اسی صورت میں متحقق ہو سکتی ہے جب کہ کسی حکمِ شرعی کو قیاس کی علت بنایا گیا ہو، تاکہ جب پلٹا جائے تو دوبارہ وہ حکم بننے کے قابل ہو، لیکن اگر وصفِ خالص کو علت بنایا جائے جو حکم بننے کے قابل نہ ہو، تو قلب متحقق نہیں ہو سکتا ۔اس کی مثال، امام شافعیؒ کے نزدیک کفار کو زنا کے جرم میں اگر غیر محصن ہے تو کوڑے مارے جائیں گے، اور محصن ہے تو رجم کیا جائے گا، ان کے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط نہیں ہے اور ہمارے نزدیک محصن ہونے کے لئے اسلام شرط ہے، لہٰذا کافر محصن ہو گا ہی نہیں، تو کافر شادی شدہ اور غیر شادی شدہ دونوں کو سو کوڑے مارے جائیں گے، تو شوافع نے کفار کو مسلمانوں پر قیاس کر کے کہا کہ کفار کے بکر (غیر محصن) کو سوڑے لگتے ہیں، تو ان کے ثیب (محصن) کو رجم کیا جائے گا۔

---

(۱) سوال: معارضہ فیھا مناقضہ میں تو اجتماع ضدین لازم آتا ہے، کیوں کہ معارضہ میں مُعَلِّل کی دلیل سے تعرض کئے بغیر اس کے مدعی کی ضد کو ثابت کیا جاتا ہے، اس کا مطلب ہے کہ اس کی دلیل مسلم ہے، اور مناقضہ میں اس کی دلیل سے تعرض کر کے دلیل ہی کو باطل کر دیا جاتا ہے، تو معارضہ اور مناقضہ تو اجتماع ضدین ہوا۔

جواب: معارضہ میں اگرچہ بظاہر معلل کی دلیل کو تسلیم کرنا ہے، مگر حقیقت میں دلیل کو باطل کرنا ہے، اس لئے کہ دلیل لازم اور مدعی ملزوم ہے اور ملزوم کا ابطال لازم کے ابطال کو مستلزم ہے، لہٰذا معارضہ میں بھی دلیل ہی باطل ہوئی، اور مناقضہ میں تو دلیل باطل ہوئی ہی ہے، لہٰذا دونوں میں کوئی تعارض نہ ہوا۔

(۲) قلب کی پہلی قسم قلب الاناء سے ماخوذ ہے، قلب کی حسی مثال ایسی ہے جیسے برتن کے اوپر کے حصہ کو نیچے اور نیچے کے حصہ کو اوپر کر دینا، علت اصل ہونے کی وجہ سے حکم سے اعلی ہے اور حکم تابع ہونے کی وجہ سے علت سے نیچے ہے، جب قلب کر دیا، تو اعلی اسفل اور اسفل اعلی ہو گیا، تو برتن کو پلٹنے کی طرح ہو گیا۔

امام شافعی نے جلد کو علت قرار دیا اور رجم کو حکم بنایا، تو ہم نے ان پر معارضہ کیا، ان کی علت کو حکم اور حکم کو علت بنادیا، اور ہم نے کہا کہ آپ نے مسلمانوں پر قیاس کیا، اور مسلمانوں میں ہم جلد (کوڑے مارنا) کو رجم کی علت مانتے ہی نہیں بلکہ الٹا یوں کہتے ہیں کہ مسلمانوں میں بکر (غیر محصن) کو کوڑے مارے جاتے ہیں، کیونکہ ان کے ثیب (محصن) کو رجم کیا جاتا ہے، تو رجم علت ہے اور جَلْد (کوڑے مارنا) حکم ہے، تو ان کی علت کو حکم اور حکم کو ہم نے علت بنادیا، ملاحظہ کیجئے یہ قلب چونکہ مُعَلِّل کے دعوی (کفار محصن کے حق میں اثبات رجم) کے خلاف دلالت کرتا ہے، اس لئے معارضہ ہوا، اور ساتھ ہی ساتھ مناقضہ بھی ہے ان کی دلیل پر کہ انہوں نے جس حکم (جلد، کوڑے لگنا) کو علت بنایا تھا وہ علت بننے کے قابل نہیں۔

(ب)۔ علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ مُسْتَدِلّ کے دعوی کے لئے مُثْبِت ہونے کے بجائے اس کے خلاف پر دَالّ بن جائے۔ یعنی علت کو اس طرح پلٹ دینا کہ یہ علت مُسْتَدِل کے دعوی کے لئے مُثْبِت ہونے کے لئے بجائے اس کے خلاف پر دلالت کرے، گویا پہلے یہ علت مستدل کے لئے حجت تھی، اب قلب کے بعد یہ معارض کے لئے حجت بن گئی۔ اس میں معارضہ تو اس لئے ہے کہ مستدل کی دلیل اس کے دعوی کے خلاف پر دلالت کرتی ہے اور مناقضہ اس لئے ہے کہ اس دلیل سے مستدل کا دعوی ثابت نہیں ہوا، بلکہ دلیل ٹوٹ گئی، اور دلیل کا ٹوٹ جانا ہی مناقضہ ہے۔

اس کی حسی مثال توشہ دان کو پلٹنے کی طرح ہے، یعنی توشہ دان کے اندر کی جانب کو باہر اور باہر کی جانب کو اندر کر دیا جائے، گویا کہ قلب سے پہلے علت کی پشت معارِض کی طرف تھی اور رخ مُسْتَدِل کی طرف تھا یعنی یہ علت مستدل کے لئے مفید تھی، معارض کے لئے غیر مفید تھی، اور اب قلب کے بعد اس کی پشت مُسْتَدِلّ کی طرف اور رخ معارض کی طرف ہو گیا، اب یہ معارض کے لئے مفید اور مستدل کے لئے غیر مفید ہو گئی[1]۔

ایک اشکال اور اس کا جواب:

یہاں بظاہر یہ اشکال ہے کہ مستدل نے ایک وصف کو اپنے دعوی پر دلیل بنایا ہے اور معارض بعنیہ اسی وصف کو اپنے دعوی پر دلیل بنارہا ہے، تو ایک وصف کا دو متنافی حکموں لئے دلیل بننا لازم آئے گا جو عقلاناممکن ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مُسْتَدِلَّ کے وصف میں کچھ زیادتی کر دی جائے مگر وصف پر جو زیادتی ہے وہ اسی وصف کی تفسیر ہو، اس وصف کو متغیر نہ کر دے کہ اس کا وصفِ آخر ہونا لازم آئے، جیسے شوافع کہتے ہیں کہ رمضان کا روزہ

---

(۱) کشف الاسرار: ۴/ ۵۱، الفیض الحجازی شرح الحسامی: ۲۹۳۔

فرض ہے تو بغیر تعیینِ نیت کے ادا نہ ہو گا، جیسے قضاء کا روزہ فرض ہے تو بغیر تعیینِ نیت کے ادا نہیں ہوتا تو شوافع نے فرضیت کو تعیینِ نیت کی علت بنایا، اور رمضان کے روزہ کو قضا روزہ پر قیاس کیا، ہم نے معارضہ بالقلب کے ذریعہ جواب دیا اور کہا کہ فرضیت تعیینِ نیت کی علت نہیں بلکہ عدمِ تعیین کی علت ہے، وہ اس طرح کہ رمضان کا روزہ فرض ہے، لہٰذا خود سے تعیین کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو متعین کر دیا ہے، جیسے قضاء کا روزہ ایک مرتبہ متعین کرنے کے بعد دوبارہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں۔

غرض رمضان کا روزہ اور قضاء روزہ دونوں میں علت فرضیت ہے، اور دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ ایک بار تعیین کے بعد دوبارہ اس میں تعیین کی ضرورت نہیں، لیکن چونکہ رمضان کے روزہ میں ایک مرتبہ تعیین منجانب اللہ ہو چکی ہے، لہٰذا دوبارہ تعیین کی ضرورت نہیں اور قضاء روزہ نیت سے شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے، لہٰذا ایک مرتبہ شروع کر کے جب متعین کر دیا تو دوبارہ اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ فرضیت جو مُستَدَل کی دلیل تھی، اس میں تھوڑی زیادتی کر دی جو زیادتی اسی وصف فرضیت کی تفسیر ہے وہ یہ کہ فرضیت رمضان میں تعیین اللہ کی طرف سے ہو چکی ہے، تو اب یہ دلیل مستدل کے دعوی کے خلاف یعنی عدم تعیین کی دلیل بن گئی۔ غرض ہم نے فرضیت کو عدم تعیین کی علت قرار دیا، یہ معارضہ بالقلب ہے[1]۔

دوسری قسم: معارضہ خالصہ:

وہ معارضہ جس میں مناقضہ نہ ہو، اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ معارضہ فی حکمِ الفرع ۲۔ معارضہ فی علۃ الاصل۔

۱۔ معارضہ فی حکمِ الفرع کا مفہوم:

معارضہ فی حکمِ الفرع کا مطلب یہ ہے کہ مُعارِض فرع کے حکم میں معارضہ کرے یعنی معارض مُعَلِّل سے کہے کہ میرے پاس ایسی دلیل ہے جو فرع میں آپ کے بیان کردہ حکم کے خلاف پر دلالت کرتی ہے، جیسے امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ سر کا مسح رکن ہے، لہٰذا اس میں تثلیث مسنون ہے جیسے اور ارکان مغسولہ میں تثلیث بالاتفاق مسنون ہے، تو امام شافعیؒ نے مسحِ راس کو ارکانِ مغسولہ پر قیاس کیا اور علت دونوں میں رکنیت ہے، تو اعضاءِ مغسولہ اصل یعنی مقیس علیہ ہے، اور مسحِ راس فرع یعنی مقیس ہے، اور رکنیت علت ہے۔

احناف کی طرف سے اس پر معارضہ ہوا کہ سر کا مسح وضو میں مسح ہی ہے، غَسل نہیں ہے، لہٰذا اس کو

---

[1] الفیض الحجازی: ۲۹۴۔

دوسرے مسح یعنی مسح علی الخفین پر قیاس کرکے کہیں گے کہ جیسے مسح علی الخفین میں تثلیث کا کوئی قائل نہیں، لہٰذا مسح علی الراس میں بھی تثلیث نہیں ہے، ہم نے مسحِ راس کو مسح علی الخفین پر قیاس کیا اور علت جامعہ مسح ہونا ہے، تو ہم نے معارضہ کرکے فرع میں اس کے خلاف حکم ثابت کیا جو امام شافعیؒ نے ثابت کیا تھا، انہوں نے تثلیث کو ثابت کیا تھا، ہم نے عدمِ تثلیث کو ثابت کردیا، یہ معارضہ ہے، معارضہ کی یہ قسم صحیح ہے، کیونکہ اس میں مُعَلِّل کی دلیل کا ابطال نہیں ہے، بلکہ مُعَلِّل کے ثابت کردہ حکم کے خلاف دوسرا حکم ثابت کیا جاتا ہے، دوسری علت سے، اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۲۔ معارضہ فی علۃ الاصل کا مفہوم:

معارضہ فی علت الاصل کا مطلب یہ ہے کہ معارضہ اصل یعنی مقیس علیہ کی علت میں ہو، یعنی معارض مُعَلِّل سے کہے کہ آپ نے مقیس علیہ میں جو علت نکالی ہے حقیقت میں وہ علت ہے ہی نہیں بلکہ علت کوئی اور شی ہے۔ یہ قسم معارضہ کی باطل ہے، اس لئے کہ معارض مُعَلِّلُ کے خلاف جو علت لائے گا وہ علت یا تو قاصرہ ہوگی یا متعدیہ ہوگی، اور دونوں علتوں سے معارضہ باطل ہے۔ اگر علتِ قاصرہ سے معارضہ کررہا ہے تو اس کا بطلان واضح ہے، کیونکہ قیاس وتعلیل کے لئے علتِ متعدیہ ہونا شرط ہے، جس کو ماقبل میں آپ تفصیل سے پڑھ چکے، کیونکہ اس صورت میں قیاس وتعلیل کا حکم معدوم ہے اور اس کا حکم تعدیہ ہے۔

اس کی مثال جیسے احناف نے لوہے کو سونے چاندی پر قیاس کرکے کہا کہ جیسے سونے چاندی کی بیع کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، اسی طرح لوہے کی بیع لوہے سے بھی کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں، علت دونوں میں قدر وجنس ہے، اس پر امام شافعیؒ نے معارضہ کیا کہ اصل یعنی مقیس علیہ (سونا چاندی) میں قدر وجنس علت نہیں ہے، بلکہ علت ثمنیت ہے جو فرع یعنی لوہے میں نہیں ہے، لہٰذا لوہے کی بیع تفاضلاً جائز ہوگی تو یہاں امام شافعیؒ نے معارضہ کرکے جو علت پیش کی ہے وہ علتِ قاصرہ ہے، جس کا اثر سونے چاندی کے علاوہ اور کہیں ظاہر نہیں ہوا ہے[1]۔

اور اگر معارض علتِ متعدیہ سے معارضہ کررہا ہے تو بھی باطل ہے، اس کی مثال جیسے احناف کے نزدیک چونے کی بیع چونے سے کمی بیشی سے رِبوٰ ہے، اس کو قیاس کرتے ہیں گیہوں اور جو پر اور علت قدر وجنس ہے، اس پر امام شافعیؒ کی طرف سے معارضہ ہوا کہ آپ نے مقیس علیہ یعنی گیہوں اور جو میں جو علت نکالی ہے قدر وجنس، وہ

---

(۱) الفیض الحجازی:۲۹۶۔

علت ہے ہی نہیں، بلکہ علت اقتیات وادخار ہے، اور یہ علت فرع میں نہیں ہے، لہٰذا چونے کی چونے سے بیع تفاضلاً جائز ہے۔ علتِ متعدیہ ہونے کی صورت میں معارضہ باطل اور فاسد ہے، کیونکہ معارضہ کی اس قسم کا موضعِ نزاع یعنی فرع کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، بس اس حیثیت سے فرع سے اس کا تعلق ہے کہ یہ علت فرع میں نہیں ہے، اور علت کا معدوم ہونا حکم کے معدوم ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے، اس لئے کہ ایک حکم کی بہت ساری علتیں ہو سکتی ہیں، لہٰذا فرع میں معارض کی پیش کردہ علت نہ ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہ آئے گا، بلکہ حکم دوسری علت سے ثابت ہو جائے گا۔

بہرحال علتِ متعدیہ میں بھی زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ فرع میں معارض کی بیان کردہ علت نہ ہوگی اور علت کے عدم سے حکم کا عدم نہ ہوگا، کیونکہ ایک حکم کی بہت ساری علتیں ہو سکتی ہیں، لہٰذا جب فرع کا حکم معدوم نہ ہوا تو معارضہ صحیح نہ ہوا بلکہ فاسد ہو گیا[1]۔

۶۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: جو کلام اپنی اصل اور وضع کے اعتبار سے صحیح ہو اور اس کو اگر معارض مفارقہ کے طور پر یعنی معارضہ فی علتِ الاصل کے طور پر پیش کرتا ہے، تو یہ کلام باطل ہو جائے گا، کیونکہ ماقبل میں آپ پڑھ چکے کہ معارضہ فی علتِ الاصل (اسی کا نام مفارقہ ہے، مفارقہ اس کو اس لئے کہتے ہیں کہ معارض ایسی علت پیش کرتا ہے جس سے مُعَلِّل کی اصل و فرع میں فرق ہو جاتا ہے) باطل ہے، تو آپ کا صحیح کلام بھی یہ کہہ کر رد کر دیا جائے گا کہ یہ معارضہ فی علت الاصل ہے جو باطل ہے، حالانکہ آپ کا معارضہ اصلِ وضع میں صحیح ہے، لہٰذا صاحب حسامی مشورہ دیتے ہیں کہ آپ اپنا کلام معارضہ فی علت الاصل کے طرز پر نہ پیش کریں بلکہ تھوڑا رخ بدل کر ممانعت کے طرز میں پیش کریں، تو مُعَلِّل اس کو رد نہیں کر سکے گا۔

اس کی مثال جیسے اگر راہن نے مرہون غلام کو بیچا تو بیع بالاتفاق نافذ نہیں ہوتی، بلکہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہتی ہے، اگر مرتہن اجازت دے تو نافذ ہوتی ہے ورنہ نہیں اور اگر راہن نے مرہون غلام کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر راہن مالدار ہے تو عتق نافذ ہو جائے گا، اور اگر غریب ہے تو نافذ نہ ہوگا، اگرچہ مرتہن اجازت دے دے تب بھی عتق نافذ نہ ہوگا، شوافع کی دلیل یہ ہے کہ راہن کا عبدِ مرہون کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس سے مرتہن کا حق باطل ہو جاتا ہے، لہٰذا راہن کا اعتاق باطل ہو جائے گا

---

[1] الفیض الحجازی: ۲۹۸۔

جیسے راہن کی بیع باطل ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ نے عتق کو بیع پر قیاس کیا، بیع کو اصل اور عتق کو فرع قرار دیا اور دونوں میں وصفِ مشترک ابطالِ حقِ غیر ہے، جیسے مرتہن کا حق باطل ہونے کی وجہ سے بیع باطل ہے، اسی طرح مرتہن کا حق باطل ہونے کی وجہ سے راہن کا عتق بھی نافذ نہ ہو گا۔

ہمارے اصحاب میں سے جو مفارقۃ اور معارضہ فی علت الاصل کے جواز کے قائل ہیں، انہوں نے معارضہ کے طریقے پر شوافع کا جواب دیا کہ اعتاق بیع کے مانند نہیں ہے، بلکہ دونوں میں فرق ہے، کیونکہ بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور عتق میں فسخ ہونے کا احتمال نہیں ہے، جب دونوں میں فرق ہے، تو عتق کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، معارض نے فرق بیان کر کے اصل یعنی مقیس علیہ (بیع) کی علت میں معارضہ کیا، کہ بیع کے عدمِ جواز کی علت وہ نہیں ہے جو آپ نے بیان کی، بلکہ اس کی علت احتمالِ فسخ ہے یعنی بیع کے واقع ہونے کے بعد فسخ کا احتمال رکھنا، اور یہ علت فرع یعنی مقیس (عتق) میں نہیں ہے، لہٰذا قیاس صحیح نہیں۔

معارض یعنی بعض احناف کا اصل و فرع میں فرق کر کے معلل پر معارضہ اگرچہ فی نفسہ صحیح ہے، مگر چونکہ معارضہ کی صورت میں ہے، اس لئے رد ہو جائے گا، لہٰذا آپ رخ بدل دیں اور اسی بات کو بجائے معارضہ کے ممانعت کے انداز میں پیش کریں اور یوں کہیں کہ حضرت والا! آپ کا قیاس عتق علی البیع درست ہی نہیں ہے، اس لئے کہ قیاس اصل (مقیس علیہ) کے حکم کو فرع کی طرف متعدی کرنے کے لئے ہوتا ہے، نہ کہ اصل کے حکم کو متغیر کرنے کے لئے، اور آپ کے قیاس میں حکم کا تعدیہ نہیں ہے بلکہ تغییر ہو رہی ہے، کیونکہ آپ کے قیاس میں اصل یعنی بیع کا حکم ایسا توقف ہے جو ابتداء میں رد کا احتمال رکھتا ہے اور ثبوت کے بعد فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ یعنی راہن نے عبد مرہون کی بیع کی تو مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے، ابتداءً ثبوتِ بیع سے پہلے مرتہن رد کر سکتا ہے، اور منعقد ہونے کے بعد فسخ کر سکتا ہے، اصل کا یہ حکم فرع (عتق) میں ہے ہی نہیں، کیونکہ عتق نہ مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور نہ عتق میں رد ہونے کا اور فسخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے بلکہ فرع میں تو آپ نے ابطال کر دیا کہ نہ رد ہے نہ فسخ، تو اصل کا جو حکم تھا وہ فرع میں متعدی نہ ہوا، بلکہ آپ نے فرع مین دوسرا حکم ثابت کیا، کیونکہ اصل میں تو حکم تھا کہ بیع میں رد اور فسخ کا احتمال ہے اور بیع مرتہن کی اجازت پر موقوف ہے، اور فرع میں آپ نے نیا حکم ثابت کیا کہ راہن کا عتق بالکل باطل ہے، اور فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

بہر حال جب فرع میں اصل والا حکم نہیں تو اصل کا حکم متعدی نہ ہوا بلکہ اصل کا حکم متغیر ہو گیا تو آپ کا قیاس درست نہ ہو گا، یہ ہے آپ کا ممانعت کا انداز، اس کو کوئی رد نہیں کر سکتا[1]۔

قاعدہ نمبر ۲: قلب کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے، جس کو قلبِ تسویہ کہتے ہیں، لیکن یہ طریقہ ضعیف اور فاسد ہے، کیونکہ اس میں صرف معارضہ ہے، مناقضہ نہیں ہے، جب کہ قلب میں معارضہ کے ساتھ مناقضہ بھی ہوتا ہے۔ اس کی مثال شوافع کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، لہٰذا اگر شروع کر کے توڑ دی تو قضا واجب نہیں، اور احناف کے نزدیک شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے، اور شروع کر کے اگر فاسد کر دیا تو قضا واجب ہوتی ہے، شوافع نفلی عبادت کو وضو پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح وضو درمیان میں فاسد ہو جائے تو اتمام لازم نہیں، اور نہ وضو شروع کرنے سے اتمام لازم ہوتا ہے، اسی طرح نفلی عبادت بھی نہ شروع کرنے سے لازم ہو گی اور نہ فاسد کرنے سے اس کی قضاء واتمام لازم ہو گا، الغرض شوافع نے عدمِ لزوم بالشروع کے لئے عدمِ لزوم فی الفساد کو علت قرار دیا، یعنی فاسد کرنے سے لازم نہ ہونا علت ہے شروع کرنے سے لازم نہ ہونے کی اور اس کو وضو پر قیاس کیا۔ لیکن اس پر معارضہ احناف کی طرف سے اس طرح ہو گا کہ ٹھیک ہے، آپ نے نوافل کو وضو پر قیاس کیا ہے، مگر دیکھئے وضو میں نذر اور شروع دونوں کا حکم برابر ہے، تو اسی طرح نفلی عبادت میں بھی نذر و شروع کا حکم برابر ہونا چاہیے، یعنی وضو نذر ماننے سے لازم نہیں ہوتا اور نہ شروع کرنے سے لازم ہوتا ہے، تو اس طرح مساوات نفلی عبادت میں بھی ہونی چاہیے، کہ نہ نذر سے لازم ہو اور نہ شروع کرنے سے لازم ہو، کیونکہ وضو مقیس علیہ ہے اور اس میں مساوات ہے، تو نفلی عبادت جو مقیس ہے اس میں بھی مساوات ہونی چاہیے، حالانکہ نفلی عبادت نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتی ہے، تو دونوں میں برابری پیدا کرنے کا تقاضہ تو یہ ہے کہ نفلی عبادت شروع کرنے سے بھی لازم ہو جائے، جیسے نذر سے بالاجماع لازم ہو جاتی ہے۔

غرض احناف نے کہا کہ عدمِ اتمام فی الفساد عدمِ لزوم بالشروع کی علت نہیں بلکہ استواء کی علت ہے، اور یہ مساوات وضو میں عدم لزوم سے متحقق ہوتی ہے کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور نوافل میں لزوم سے متحقق ہوتی ہے کہ نوافل نذر سے بھی لازم ہو جاتے ہیں اور شروع کرنے سے بھی تو اس طرح یہاں قلب ہوا۔ مگر قلب کا یہ طریقہ فاسد ہے، دو وجہ سے: ایک تو یہ کہ مُعَلِّل کچھ اور کہہ رہا ہے، اور آپ کچھ اور کہہ رہے ہیں، مُعَلِّلْ کا دعوی عدمِ لزوم بالشروع کا ہے اور آپ مساوات ثابت کر رہے ہیں، جس کا وہ مُنکِر نہیں

---

(۱) الفیض الحجازی: ۲۹۹۔

ہے، آپ اس کے دعوی کی نقیض لاتے یعنی اثباتِ لزوم تو مناقضہ ہوتا مگر آپ دوسرا حکم لے آئے یعنی مساوات تو قلب نہ ہوا، کیونکہ قلب میں ضروری ہے کہ معارضہ کے ساتھ مناقضہ بھی ہو۔

دوسری وجہِ فساد یہ ہے کہ کلام میں مقصود معانی ہوتے ہیں، نہ کہ الفاظ، اب معارض نے جو استواء ثابت کیا ہے وہ معنی کے لحاظ سے مختلف ہے، اس طریقہ پر کہ یہ استواء مقیس علیہ یعنی وضو میں تو سقوط اور عدم لزوم کے اعتبار سے ہے، کہ وضو نہ نذر سے لازم ہوتا ہے نہ شروع کرنے سے اور یہی استواء فرع (مقیس) یعنی نفلی عبادت میں ثبوت اور لزوم کے اعتبار سے ہے کہ نفلی عبادت نذر سے بھی لازم ہو جاتی ہے اور شروع کرنے سے بھی، تو اگر چہ اصل اور فرع لفظ استواء میں شریک ہیں، لیکن معنی و مقصود میں مختلف ہیں، کیونکہ اصل میں استواء سقوط کے اعتبار سے ہے اور فرع میں ثبوت کے اعتبار سے ہے، تو اصل اور فرع میں تضاد ہوا، تو یہ تضاد احناف کے قیاس بالقلب کو باطل کر دے گا، اس لئے قلب کے اس طریقہ کو فاسد کہا گیا[1]۔

۷۔ تمرین:

(الف)۔ قیاس پر وارد ہونے والے اعتراضات کی بڑی کونسی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ منع کی تعریف اور اس کی اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ قول بموجب العلۃ اور فساد وضع کی تعریف کریں۔

(د)۔ مناقضہ کی تعریف کریں۔

(ھ)۔ معارضہ کی تعریف اور اس کی اقسام بیان کریں۔

(و)۔ قلب تسویہ کی تعریف کریں۔

---

(۱) الفیض الحجازی: ۲۹۸۔

خاتمہ

خاتمہ درج ذیل پانچ ابواب پر مشتمل ہے:

بابِ اول: ملحقاتِ قیاس...... بابِ دوم: حکمِ شرعی کا بیان...... بابِ سوم: حروف معانی

باب چہارم: اجتہاد و تقلید...... باب پنجم: استدلال

بابِ اول: ملحقاتِ قیاس

یہ باب درج ذیل چھے ابواب پر مشتمل ہے:
فصلِ اول: استحسان...... فصلِ دوم: استصلاح...... فصلِ سوم: استصحاب ...... فصلِ چہارم: سدِ ذرائع ...... فصلِ پنجم: عرف...... فصلِ ششم: شرائع سابقہ

فصلِ اول: استحسان

ا۔ استحسان کی تعریف:

استحسان لغت میں کسی چیز کو اچھا سمجھنے کو کہتے ہیں، خواہ وہ چیز حسی ہو یا معنوی ہو اور خواہ اسے اچھا قرار دینا علم کی بنیاد پر ہو یا لاعلمی کی بنا پر ہو[۱]۔ اور اصطلاحی تعریف یہ ہے[۲]:

''الاستحسان: هو العدول عن موجب قياس إلى قياس قوى منه.''

قیاس جس چیز کا تقاضا کرتا ہو اس کو چھوڑ کر اس سے قوی تر قیاس پر عمل کرنے کا نام استحسان ہے۔

استحسان سے مقصود قیاس جلی کو چھوڑ کر قیاس خفی کو اختیار کرنا ہے، یا کسی کلی حکم سے کسی ایک جزئی کو مستثنیٰ کرنا ہے، استثناء کسی ایسی دلیل کی بنا پر ہوتا ہے جس سے مجتہد کا دل اس بات پر مطمئن ہو کہ یہ دلیل اس استثناء یا عمومی حکم کو چھوڑنے کی متقاضی ہے، جب مجتہد کو کوئی ایسا مسئلہ درپیش ہو جس میں دو قیاسوں کا باہمی ٹکراؤ ہوتا ہو۔ یعنی ایک قیاس جلی ہو جو اس حکم کا تقاضا کرتا ہو جو اس مسئلے کے بارے میں مقرر ہو اور دوسرا قیاس خفی ہو جو دوسرے حکم کا متقاضی ہو۔ اس وقت مجتہد کے ذہن میں ایسی دلیل موجود ہوتی ہے جو دوسرے قیاس کی پہلے قیاس پر ترجیح کا تقاضا کرتی ہے۔ یا قیاس جلی جس حکم کا تقاضا کرتا ہے قیاس خفی اس کو چھوڑنے کا تقاضا

---

(۱) کشف الاسرار للبخاری: ۴/ ۲۔

(۲) بعض حضرات نے یہ تعریف کی ہے: ''تخصيص قياس بدليل قوى منه.''
(کسی اقوی دلیل کی بنا پر کسی قیاس کو خاص کرنا استحسان کہلاتا ہے)۔

امام ابو الحسن کرخیؒ نے استحسان کی تعریف یوں کی ہے:

''کسی مسئلے میں انسان کوئی فیصلہ کرے جو ان فیصلوں کے خلاف ہو جو اس جیسے مسئلوں میں اس سے پہلے کیے جا چکے ہیں اور اس مخالفت کا کوئی ایسا سبب موجود ہو جو سابق فیصلوں سے عدول چاہتا ہو''۔

بعض اصولیین نے یہ تعریف کی ہے:

''قیاس کو ترک کر کے وہ چیز اختیار کرنا جو لوگوں کے لیے زیادہ موافق ہو''۔ (جامع الاصول: ۳۵۵)

امام ابن عربی مالکیؒ نے استحسان کی یہ تعریف کی ہے:

''بعض مسائل میں قیاس جس دلیل کا متقاضی ہو اس کو استثناء اور رخصت کے طور پر اس لیے ترک کرنے کو ترجیح دینا ہے کہ اس کے کچھ تقاضوں میں اسی دلیل سے ٹکراؤ پیدا ہوتا ہے اس کو اصطلاح میں استحسان کہتے ہیں''۔ (الاعتصام: ۲/ ۱۳۹، شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۱۹۸، جامع الاصول: ۳۵۵)

بعض حنبلی فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے:

''العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل شرعى خاص''۔ (اصول مذہب الامام احمد بن حنبل: ۵۱۲، جامع الاصول: ۳۵۵)

(کسی مسئلے میں کسی خاص شرعی دلیل کی بنا پر ایک حکم کا اطلاق کرنا اور اسی جیسے مسائل میں اس حکم کو چھوڑ دینا استحسان کہلاتا ہے)۔

کرتا ہے، یہ عدول یا ترجیح استحسان کہلاتا ہے۔ اور جو دلیل عدول کی متقاضی ہوتی ہے اس کو وجہ استحسان کہتے ہیں، یعنی اس کی سند اور جو حکم استحسان سے سنداً ثابت ہوتا ہے وہ حکمِ مستحسن کہلاتا ہے، یعنی وہ حکم جو قیاس جلی کے عمومی حکم کے خلاف ثابت ہے (۱)۔

۲۔ استحسان کی ضرورت واہمیت:

فقہ اسلامی عالمگیر، دائمی اور مستحکم قوانین کا مجموعہ ہے، بدلتے ہوئے حالات میں نئے مسائل کا حل پیش کرتا ہے، مصادر فقہ اسلامی میں یہ خوبی پائی جاتی ہے کہ وہ زمان و مکان کے تغیر سے پیدا ہونے والے متنوع انسانی مسائل کا حل پیش کریں۔ بعض اوقات عملی زندگی میں ایسی صورت حال پیش آجاتی ہے کہ کسی مسئلہ کی مخصوص نوعیت کی بنا پر قیاس اور کلی و عمومی احکام پر عمل سود مند ثابت ہونے کی بجائے نقصان کا باعث بنتا ہے ایسی صورت میں قیاس یا حکمِ عام کو ترک کرکے اس حکم پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے جس میں لوگوں کی بہتری ہوتی ہے، استحسان کا اصول ایک مجتہد کے لیے یہ راستہ کھول دیتا ہے کہ وہ قیاس یا کلی حکم کے ضرر رساں پہلو کو ترک کرکے اس کے مخالف کسی مفید حکم کو اختیار کرلے (۲)۔

۳۔ استحسان کی حجیت:

اکثر اصولیین حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ نے استحسان کو استنباطِ احکام میں ایک شرعی حجت تسلیم کیا ہے اور مآخذ احکام میں سے اس کو ایک مستقل ماخذ مانتے ہیں، امام شافعیؒ نے اس کی حجیت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ استحسان اپنی خواہشِ نفس سے رائے دینا ہے اور امام شافعیؒ کا ایک قول یہ بھی ہے: ”جس نے استحسان پر عمل کیا اس نے اپنی طرف سے نئی شریعت وضع کی۔“

نیز منکرین استحسان مزید یہ کہتے ہیں کہ اگر دین میں استحسان پر عمل کرنے کی اجازت دی دے گئی تو بے علم لوگوں کے لیے فتوی دینے کا دروازہ کھول جائے گا اور ہر شخص اپنی خواہش نفس کے مطابق احکام گھڑنے

---

(۱) جامع الاصول:۳۵٦۔

(۲) قرآن وسنت میں بندوں کی ضرورتوں اور مصلحتوں کی رعایت کرنے اور ان سے تنگی کو دور کرنے کی واضح تعلیم دی گئی ہے، قرآن مجید میں ہے: ”يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ.“ (البقرۃ:۱۸۵) اور ایک جگہ ارشاد ہے: ”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ.“ (الحج:۷۸) اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب سیدنا ابو موسی اشعری اور سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو یمن کی طرف بھیجا تو ان دونوں کو بطور ہدایت فرمایا:

”«يَسِّرَا وَلاَ تُعَسِّرَا، وَبَشِّرَا وَلاَ تُنَفِّرَا، وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا».“ (صحیح بخاری:۴/۶۵، رقم:۳۰۳۸)

(آسانی کرنا اور سختی نہ کرنا اور خوشخبری سنانا اور نفرت نہ دلانا بلکہ شوق دلانا اور اختلاف پیدا نہ کرنا)۔

لگے گا۔ لیکن یہ بات درست نہیں اس لیے کہ استحسان کی حجیت قرآن وسنت، تعامل صحابہ، اجماع اور عقلی دلائل سے ثابت ہے۔[۱]

۴۔ استحسان کی اقسام:

دلیل اور وجہ استحسان کے اعتبار سے استحسان کی چھ قسمیں ہیں:

(الف)۔ استحسان بالنص (ب)۔ استحسان بالاجماع (ج)۔ استحسان بالعرف (د)۔ استحسان بالضرورۃ (ھ)۔ استحسان بالمصلحۃ (و)۔ استحسان بالقیاس الخفی۔

(الف)۔ استحسان بالنص:

استحسان بالنص سے مراد وہ استحسان ہے جس کی سند نص ہو کہ اگر کسی مسئلہ میں قیاس اور عام قواعد کی رو سے ایک حکم ثابت ہوتا ہو، لیکن قرآن یا حدیث کی کوئی نص اس حکم سے برعکس موجود ہو اور وہ نص اس جزئی مسئلہ کو اس عام حکم سے مستثنیٰ کرتی ہو جو قواعد عامہ کے مطابق اس جیسے دوسرے مسائل کے لیے ثابت ہے تو ایسی نص پر عمل کرنا استحسان بالنص کہلاتا ہے، جیسے بیع سلم ایک ایسی بیع ہے جس میں معاہدہ بیع کے وقت فروخت کی جانے والی چیز موجود نہیں، لیکن اس کی قیمت ادا کر دی جاتی ہے اور ایک مقرر مدت کے بعد وہ چیز خریدار کر دینے کا معاہدہ کیا جاتا ہے۔ گویا کہ یہ معدوم چیز کی بیع ہے اور معدوم کی بیع باطل ہے، لیکن بیع سلم اس عام قاعدے سے مستثنیٰ ہے اور یہ استثناء حدیث سے ثابت ہے[۲]۔

---

(۱) قرآن مجید میں ہے: "فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ." (الزمر:۱۷-۱۸) ایک جگہ فرمایا: "وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ." (الزمر:۵۴) اور ایک جگہ ارشاد ہے: "وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا." (الاعراف:۱۴۵)۔

ان آیات میں محض "احسن" ہونے کی بناء پر بعض چیزوں کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے، لہٰذا ان میں استحسان پر عمل کی دلالت موجود ہے۔

استحسان کی حجیت پر متعدد احادیث موجود ہیں، سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: " فَمَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا، فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَنٌ." (مسند احمد:۶/۸۴، رقم:۳۶۰۰)۔ (جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے)۔

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر استحسان حجت نہ ہوتا تو اللہ کے نزدیک پسندیدہ نہ ہوتا۔

استحسان کی حجیت پر عقلی دلیل یہ ہے کہ بعض اوقات عام حکم یا متعین اصول پر عمل یا قیاس کی ظاہر کو اپنانا شرعی مصلحت کے ضیاع بلکہ کسی فساد و بگاڑ کا باعث ہوتا ہے تو شریعت کی حدود میں رہ کر دوسرے حکم کو اختیار کیا جاتا ہے۔

(۲) سیدنا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعا روایت ہے: «مَنْ أَسْلَفَ فِي تَمْرٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ». " (سنن ابی داؤد:۳/۲۷۵، رقم:۳۴۶۳۔ اسنادہ صحیح)۔

(جو شخص کسی چیز میں سلم کا معاہدہ کرے تو معین ناپ اور معین وزن میں اور ایک معین مدت تک کرے)۔

اس نص کی بنا پر بیع سلم میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا اور یہ استحسان بالنص ہے۔ اسی طرح روزے میں بھول کر کھا پی لینا استحسان بالنص کی مثال ہے۔ استحسان بالنص کی تفصیل کے لیے دیکھئے: کشف الاسرار:۴/۱۰، التوضیح والتلویح:۲/۵۹۰، جامع الاصول:۳۵۸۔

(ب)۔ استحسان بالاجماع:

استحسان بالاجماع سے مراد وہ استحسان ہے جس کی سند اجماع ہو کہ جب مجتہدین کسی مسئلہ میں اس سے ملتے جلتے مسئلوں اور نظائر کے حکم عام کے خلاف کسی حکم پر متفق ہو جائیں، یا وہ عامۃ الناس کے کسی ایسے فعل پر سکوت اختیار کرلیں اور اس کی مخالفت نہ کریں جو فعل مقررہ اصولوں اور عام قواعد کے خلاف ہو تو مجتہدین کے اتفاق یا سکوت کی بناپر ایسے فعل کا جواز استحسان بالاجماع کہلائے گا، جیسے استصناع (آرڈر پر کوئی چیز بنوانا) ہے، یہ معاملہ قیاس کی رو سے جائز نہیں، کیونکہ یہ ایک معدوم چیز کی بیع کا معاہدہ ہے، لیکن یہ استحسان بالاجماع کی بناء پر جائز ہے، لوگ اپنے تعامل میں ایسے معاہدے کرتے چلے آرہے ہیں اور فقہاء نے ان کو باطل نہیں کہا، بلکہ عامۃ الناس کی سہولت کی خاطر قیاس کو ترک کر دیا اور ایسی بیع کو مستحسن سمجھ کے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے[۱]۔

(ج)۔ استحسان بالعرف:

استحسان بالعرف سے مراد وہ استحسان ہے جس کی سند عرف ہو۔ استحسان کی یہ قسم ہر اس صورت میں پائی جاتی ہے جہاں کسی مسئلہ میں لوگوں کے عرف اور رواج پر عمل کیا جائے اور اس عرف کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جائے، لوگوں کے مابین جاری عرف اور عادت کو کسی مخالف قیاسی حکم کے مقابلے میں اختیار کرنا استحسان بالعرف کہلاتا ہے، جیسے منقولہ چیزوں کے وقف کا جواز ہے، یہ استحسان بالعرف کی بنا پر جائز ہے، جیسے کتابیں، برتن اور اسی قسم کی دوسری چیزوں کا وقف جائز ہے، یہ عام اصول سے مستثنیٰ ہے، اصول یہ ہے کہ وقف دائمی ہونا چاہیے اسی لیے صرف جائیداد غیر منقولہ میں جائز ہے، یہ استحسان بالعرف ہے[۲]۔

(د)۔ استحسان بالضرورۃ:

استحسان بالضرورۃ سے مراد وہ استحسان ہے جس کی سند ضرورت ہو کہ جب کسی مسئلہ کے قیاسی حکم پر عمل کرنے سے تکلیف اور تنگی پیدا ہو اور اس حکم کا نفاذ کسی ضرر و نقصان کا موجب بنے۔ یا کسی انسانی ضرورت کو پورا کرنا دشوار ہو جائے تو ایسی صورت میں اس مسئلہ کے قیاسی حکم کو ترک کر کے ایسا حکم اختیار کیا جاتا ہے جس سے تنگی اور مشقت دور ہو اور انسانی ضرورت کی تکمیل ہو۔ جیسے پیشاب کے باریک قطرے اگر کپڑے پر پڑ جائیں تو وہ معاف ہیں، اسی طرح معاملات میں معمولی کمی بیشی بھی معاف ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن

---

[۱] استحسان بالاجماع کی تفصیل کے لیے دیکھئے: کشف الاسرار: ۴/ ۱۱، ارشاد الفحول: ۲/ ۲۶۳، المیسر فی اصول الفقہ: ۱۵۱، اصول فقہ: ۴۶۱، جامع الاصول: ۳۵۹۔

[۲] دیکھئے: البحر المحیط: ۶/ ۹۲، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲۶۹، اصول فقہ: ۴۶۷، جامع الاصول: ۳۵۹۔

نہیں۔ ایسے ہی کنویں میں اگر نجاست گر جائے تو ایک معین مقدار میں پانی نکالنے سے استحسان کی بنا پر کنواں پاک ہو جاتا ہے، یہ ضرورت کی وجہ سے لوگوں کو مشقت سے بچانے کی غرض سے ہے[1]۔

(ھ)۔ استحسان بالمصلحۃ:

استحسان بالمصلحۃ سے مراد وہ استحسان ہے جس کی سند مصلحت ہو کہ جب ایک مسئلہ میں کسی مصلحت کی بنا پر قیاس کو ترک کر کے اس کے مخالف حکم پر عمل کیا جائے تو اسے استحسان بالمصلحۃ کہتے ہیں، انسانی زندگی میں بہت سے مسائل میں بعض اوقات قیاسی حکم پر عمل کرنے سے ان مصالح کی تکمیل مشکل ہو جاتی ہے جس کا شریعت نے اعتبار کیا ہے تو اس صورت میں حصول مصلحت کے لیے کوئی راستہ نکالا جا سکتا ہے، البتہ ایسی صورت میں صرف ان مصالح کا لحاظ رکھا جائے گا جنہیں شریعت نے معتبر جانا ہے، خود ساختہ اور غیر شرعی مصلحتوں کی بنا پر قیاس احکام اور عام قواعد کو ترک نہیں کیا جاتا۔

استحسان بالمصلحۃ کی مثال یہ ہے کہ اگر شخص کے پاس دوسرے کی کوئی چیز امانت ہو اور وہ غفلت و کوتاہی کے بغیر ضائع ہو جائے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا، یہ عام قیاسی حکم ہے، اس عام حکم سے وہ پیشہ ور افراد مستثنیٰ ہیں جو لوگوں کے لیے کام کرتے ہیں، جیسے دھوبی، رنگساز اور درزی وغیرہ۔ ان کے ہاتھ سے کسی کی کوئی چیز ضائع ہو جائے تو ان پر تاوان ہو گا، کیونکہ اس کے بغیر لوگوں کے مصالح کا تحفظ ممکن نہیں ہے، اس میں مصلحت کی خاطر استحسان سے کام لیا گیا ہے۔ اسی طرح علاج کی خاطر ستر یعنی جسم کے پوشیدہ حصوں کو ظاہر کرنا اور جس شہر میں عادل گواہ کی کمی ہو وہاں گواہوں میں عدالت کی شرط عائد نہ کرنا وغیرہ استحسان بالمصلحۃ کی مثالیں ہیں[2]۔

(و)۔ استحسان بالقیاس الخفی:

بعض اوقات کسی مسئلے میں دو قیاس پائیں جائیں، ایک قیاس جلی اور ایک قیاس خفی اور یہ دونوں قیاس ایک دوسرے سے متعارض ہوں، یعنی ان کے حکم ایک دوسرے کے خلاف ہوں، لیکن قیاس خفی زیادہ قوی ہو۔ یا اس پر عمل کرنا لوگوں کے لیے آسان ہو تو اس صورت میں قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی کو اختیار کیا جائے گا تو لوگوں کی سہولت اور مصلحت قیاس جلی کو ترک کرنے اور قیاس خفی پر عمل کرنے کا تقاضا کرتی ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ شکاری پرندوں کا جھوٹا پاک ہے، لیکن قیاس جلی کی رو سے ان کا جھوٹا نجس ہونا

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: کشف الاسرار: ۴/ ۱۱، المیسر فی اصول الفقہ: ۱۵۲، اصول فقہ: ۴۶۶، جامع الاصول: ۳۵۹۔

(۲) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: الموافقات: ۴/ ۲۰۷، الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۷۰، اصول فقہ: ۴۶۸، جامع الاصول: ۳۵۹۔

چاہیے، یہ شکاری درندوں کے جھوٹے پر قیاس ہے، شکاری پرندوں کے جھوٹے کو آدمی پر قیاس کیا ہے، کیونکہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں، چونچ ہڈی کی ہوتی ہے وہ پاک ہے یہی قیاس خفی ہے اور یہ حکم استحسان کی بنا پر ہے[1]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: مجتہد کا کسی ایسی اقوی دلیل کی بناء پر جس پر اس کا دل مطمئن ہو کسی مسئلہ میں قیاسِ جلی کو چھوڑ کر قیاسِ خفی اختیار کرنا۔ یا حکمِ کلی یا قاعدہ عامہ سے کسی ایک جزئیہ کو استثناء یا تخصیص کرنا استحسان کہلاتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: ایک حکم کو چھوڑ کر دوسرے حکم کو اختیار کرنے کے اعتبار سے استحسان کی دو قسمیں ہیں: ایک اصل کلی سے کسی جزئی میں استثناء کرنا اور دوسرا کبھی کسی خفی قیاس کو جلی قیاس پر ترجیح دینا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: استحسان بالنص کو استحسان بالاثر، استحسان بالاجماع کو استحسان بالتعامل اور استحسان بالقیاس الخفی کو استحسان بالعقل بھی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۴: استحسان بالضرورۃ پر اس وقت عمل کیا جاتا ہے جب کسی انسانی ضرر اور تکلیف کو دور کرنے کی اشد ضرورت ہو اور قیاس پر عمل کرنے سے برے نتائج کا قوی امکان ہو۔

قاعدہ نمبر ۵: استحسان بالمصلحۃ کا اصول خاص طور پر مالکی فقہ کا ایک نمایاں وصف ہے، امام مالکؒ اور دیگر مالکی فقہاء نے اپنے بہت سے فتاوی کی بنیاد اس اصول پر رکھی ہے۔

قاعدہ نمبر ۶: استحسان کی ایک قسم مراۃ خلاف العلماء ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جن مسائل میں علماء کا اختلاف ہے ان میں لوگوں کے لیے عمل میں تخفیف اور سہولت کی خاطر کسی بھی رائے کے مطابق فتوی دینے کی گنجائش موجود ہے، استحسان کی اس قسم کا فقہ مالکی میں ایک دلیل کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے، دوسرے مذاہب کے فقہاء نے بھی اس پر عمل کیا ہے، اس میں بعض اوقات اپنی دلیل چھوڑ کر مخالف فقہی مذہب کی دلیل کو اختیار کر لیا جاتا ہے، کیونکہ واقعہ مذکورہ میں مخالف دلیل مستحسن نظر آتی ہے اور اپنی دلیل پر عمل کرنے سے دقت اور دشواری پیدا ہوتی ہے، جیسے مالکی فقہاء نے نکاحِ فاسد کے مسئلہ میں عورت کی میراث اور مہر کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے حنفی فقہ کو مدنظر رکھا ہے، احناف نکاح فاسد میں عورت کے حق میراث اور حق مہر کو تسلیم کرتے ہیں، مالکی فقہ کے مطابق نکاح فاسد سے خاوند بیوی کی وراثت ثابت نہیں ہوتی، لیکن مالکی فقہاء نے

---

(۱) مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: کشف الاسرار: ۴/ ۵، توضیح تلویح: ۲/ ۵۸۹، الوجیز فی اصول الفقہ: ۳۶۶، المیسر فی اصول الفقہ: ۱۵۳، اصول فقہ: ۴۶۲، جامع الاصول: ۳۶۰۔

استحساناً حنفی فقہ کے مطابق اس کے جواز کا فتوی دیا ہے [۱]۔

قاعدہ نمبر۷: قیاس اور استحسان میں فرق یہ ہے کہ قیاس میں غیر مذکورہ صورت کو اس کے نظائر یعنی اتحادِ علت کی روسے اس کی جیسی صورتوں پر محمول کرتے ہیں اور استحسان میں نظائر سے صرفِ نظر کرکے ان کے حکم کے بجائے دوسرا حکم اختیار کرتے ہیں [۲]۔

قاعدہ نمبر۸: اگر قیاس اور استحسان دونوں قوی ہوں تو اس صورت میں قیاس راجح ہو گا اور اگر قیاس اور استحسان دونوں ضعیف ہوں تو قرائن کے تحت کسی ایک کے لیے ترجیحی صورت ہو سکتی ہے [۳]۔

قاعدہ نمبر۹: اگر قیاس اور استحسان ضعیف ہو تو قیاس کو ترجیح دی جائے گی اور اگر استحسان قوی اور قیاس ضعیف ہو تو اس صورت میں استحسان کو قیاس پر ترجیح حاصل ہو گی [۴]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ استحسان کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ استحسان کی ضرورت واہمیت بیان کریں۔

(ج)۔ استحسان کی کتنی قسمیں ہیں؟ وضاحت کریں۔

(د)۔ استحسان بالمصلحۃ کن کا اصول ہے؟

(ھ)۔ مراعاۃ خلاف العلماء کونسا اصل ہے؟ وضاحت کریں۔

(و)۔ قیاس اور استحسان میں کیا فرق ہے؟

---

(۱) الموافقات فی اصول الشریعۃ: ۴/ ۲۰۲، بدائع الصنائع: ۲/ ۳۳۵، اصول فقہ: ۴۷۰۔

(۲) المدخل: ۳۰۴، بحوالہ اصول الفقہ اسدی: ۲۲۸۔

(۳) دیکھئے: اصول فقہ: ۴۵۸۔

(۴) دیکھئے: اصول فقہ: ۴۵۸۔

فصلِ دوم: استصلاح

۱۔ استصلاح کی تعریف:

استصلاح کا لغوی معنی مصلحت چاہنا ہے اور اصولیین نے مصلحت کی تعریف یہ کی ہے: کسی منفعت کا حصول یا کسی نقصان کو دور کرنا مصلحت کہلاتا ہے، مصلحت سے مراد یہ ہے کہ شریعت کے مقاصد کا تحفظ کیا جائے، انسانوں سے متعلق شریعت کے پانچ مقاصد ہیں اور وہ یہ ہیں کہ ان کے دین، جان، عقل، نسل اور مال کا تحفظ کیا جائے، لہٰذا ہر وہ چیز جس سے ان پانچ اصولوں کا تحفظ ہو وہ مصلحت ہے اور جس سے ان اصولوں کو نقصان پہنچے وہ مفسدہ ہے اور ایسے مفسدہ کو دور کرنا مصلحت کہلاتا ہے[۱]۔

۲۔ مصالح مرسلہ کی حجیت:

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ عبادات میں مصالح مرسلہ پر عمل نہیں ہوتا، کیونکہ عبادات سے متعلق امور توقیفی ہیں ان میں اجتہاد اور رائے کی کوئی گنجائش نہیں، ان میں اضافہ دین میں ایک نئی چیز پیدا کرنا ہے اسی کو بدعت کہتے ہیں اور ہر بدعت مذموم ہے۔ رہے معاملات تو ان میں مصالح مرسلہ کی حجیت اور ان کو ایک ماخذ سمجھنے میں علماء کا اختلاف ہے، احناف، شوافع اور اہل ظواہر مصالح مرسلہ کو حجت تسلیم نہیں کرتے، اہل ظواہر چونکہ قیاس کا انکار کرتے ہیں، اس لیے مصالح مرسلہ کا انکار بدرجہ اولی کرتے ہیں، لیکن فقہ حنفی اور فقہ شافعی میں ایسی اجتہادی باتیں موجود ہیں جن کی بنیاد مصلحت پر ہے۔

امام مالکؒ نے مصالح مرسلہ کو ایک مستقل شرعی دلیل کے طور پر تسلیم کیا ہے اور استنباط احکام میں اس کے استعمال میں کثرت سے کام لیا ہے، یہ حضرات اپنے مذہب کی تائید میں قرآن، حدیث، تعامل اور عقلی دلائل سے استدلال کرتے ہیں[۲]۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ مصالح مرسلہ بعض شرائط کیساتھ درست ہے، یہ رائے امام غزالیؒ کی ہے، امام غزالیؒ کے نزدیک مصالح مرسلہ پر عمل صرف تین صورتوں میں ہو سکتا ہے، اگر ان تینوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو مصلحت پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا: پہلی صورت یہ ہے کہ اس مصلحت مرسلہ پر عمل کرنا ضروری ہو، صرف وہی مصلحت ضروری ہوگی جس کا تعلق ضروریات خمسہ (حفظِ دین، حفظِ جان، حفظِ

---

(۱) المستصفی من اصول الاصول: ۱/ ۲۸۶، علم اصول الفقہ، خلاف: ۹۴۔
(۲) دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھئے: جامع الاصول: ۳۶۸۔

عقل، حفظِ نسل، حفظِ مال) ہو، اگر کوئی مصلحت ان پانچوں میں سے کسی ایک یا ایک سے زائد ضروریات سے متعلق ہو گی تو اسے اختیار کیا جائے گا، خواہ اس کی تائید میں قرآن وسنت سے کوئی صریح نص نہ ملے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ قطعی ہو، یعنی وہ مصلحت حاصل کرنا یقینی ہو، محض گمان کی بنیاد پر مصلحت کو اختیار نہیں کیا جائے گا۔ تیسری صورت یہ ہے کہ وہ مصلحت کلی اور عمومی ہو، یعنی اس پر عمل کرنے سے عوام الناس کا فائدہ ہو۔ کسی خاص فرد، طبقے یا گروہ کے فائدہ سے اس مصلحت کا تعلق نہ ہو[۱]۔

۳۔ مصالح مرسلہ پر عمل کی شرائط:

مصالح مرسلہ کو حجت ماننے والوں نے اس پر عمل کرنے کے لیے درج ذیل شرائط عائد کی ہیں:

(الف)۔ اس کے متعلق کوئی نص منقول نہ ہو۔

(ب)۔ شریعت میں اس کی کوئی نظیر منقول نہ ہو کہ جس پر اس کو قیاس کر لیا جائے۔

(ج)۔ یہ حکم کسی نص یا اجماع کے معارض نہ ہو۔

(د)۔ مصلحت شخصی نہ ہو بلکہ اجتماعی ہو، خواہ عالمی یا ملکی یا علاقائی ہو۔

(ھ)۔ مصلحت شریعت کے مقصد و مزاج کے مطابق ہو کہ اس مصلحت کو اختیار کرنے سے شریعت کے کسی قطعی اصول کی نفی نہ ہو، بلکہ وہ مصلحت ان مصالح سے متفق ہو جن کا حصول و قیام شریعت کے مقاصد میں شامل ہو۔

(و)۔ مصلحت معقول اور قابلِ فہم ہو، اگر اہل عقل کے سامنے اسے پیش کیا جائے تو وہ اسے قبول کر لیں۔

(ز)۔ اس مصلحت پر عمل کرنا ضروری ہو اور اسے اختیار کرنے سے نقصان اور حرج دور ہوتے ہوں، اگر اس مصلحت کو اختیار نہ کیا جائے تو لوگ مشقت اور تنگی میں مبتلا ہوتے ہیں۔

(ح)۔ مصلحت مرسلہ پر عمل کرنے سے دو نقصانوں میں سے زیادہ بڑا نقصان دور ہونا لازم آتا ہو[۲]۔

۴۔ مصالح کی اقسام:

پہلی تقسیم: مصالح کی معتبر ہونے کے اعتبار سے تقسیم:

---

[۱] المستصفی: ۱/ ۲۹۴، المنخول من تعلیقات الاصول: ۳۵۹۔

[۲] ارشاد الفحول: ۲/ ۲۶۲، الاعتصام: ۲/ ۱۲۹، اصول فقہ: ۴۳۸، اصول الفقہ اسدی: ۲۳۸۔

مصالح کی معتبر ہونے کے اعتبار سے تین قسمیں ہیں:

(الف)۔ مصالح معتبرہ (ب)۔ مصالح ملغاۃ (ج)۔ مصالح مرسلہ

(الف)۔ مصالح معتبرہ:

یہ وہ مصالح ہیں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور ان کے حصول کے لیے احکام وضع کیے ہیں، ایسے مصالح حجت ہیں، جیسے دین کے تحفظ کے لیے جہاد کا حکم ہے، جان کے تحفظ کے لیے قصاص کا حکم ہے، عقل کے تحفظ کے لیے شراب نوشی پر حد مقرر کی گئی ہے، عزت و آبرو کی تحفظ کے لیے حد قذف کو مشروع کیا گیا ہے اور مال کے تحفظ کے لیے چوری کی حد مقرر کی گئی ہے[۱]۔

(ب)۔ مصالح ملغاۃ (مصالح باطلہ):

وہ باطل مصلحتیں ہیں جن کا شریعت نے اعتبار نہیں کیا اور انہیں لغو قرار دیا ہے جو محض ظن و خیال یا وہم گمان پر مبنی ہیں، یا ان کی حیثیت مصالح مرجوحہ کی ہے یعنی دوسرے مصالح ان کے مقابلے میں قابل ترجیح ہیں، یہ وہ مصالح ہیں جس کو شارع نے لغو قرار دیا ہو، جیسے خودکشی کے فعل میں شفایابی سے مایوس اور طویل مرض سے تنگ مریض کے لیے یہ مصلحت ہے کہ اسے مرض اور تکلیف سے نجات مل جاتی ہے، لیکن شریعت نے ایسی مصلحت کا اعتبار نہیں ہے اور اسے باطل قرار دیا ہے، شریعت میں خودکشی حرام ہے۔

اسی طرح سود کے ذریعہ مال میں اضافہ کرنا بظاہر صاحبِ مال کی مصلحت ہے، لیکن یہ مصلحت باطل ہے، کیونکہ یہ نصوص قرآنیہ کے خلاف ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت یہ کہے کہ اس میں مصلحت ہے کہ اسے وراثت میں مرد کے برابر حصہ ملے تو یہ باطل مصلحت ہے، کیونکہ قانونِ میراث کے مطابق مرد کو عورت سے دوگنا حصہ ملے گا[۲]۔

(ج)۔ مصالح مرسلہ:

مصالح مرسلہ سے مراد وہ مصالح ہیں، جن کو شارع نے نہ لغو قرار دیا اور نہ ان کے معتبر ہونے کی کوئی صراحت کی ہے، بلکہ سکوت اختیار کیا ہو، البتہ ان مصالح میں کوئی ایسا وصف پایا جاتا ہے جس کی بناء پر ایسے حکم کا استنباط ہو جائے جو حصولِ منفعت اور دفع مضرت کا باعث بنے اور عقل ان مصالح کو قبول کرتی ہو۔ ان مصالح

---

(۱) المستصفی: ۱/ ۲۸۴، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۵۳۔

(۲) المستصفی: ۱/ ۲۸۶، المدخل الی مذہب احمد: ۱۳۶، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۵۳۔

کو مرسلہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ کسی خاص نص سے مقید نہیں ہوتے بلکہ مطلق ہوتے ہیں۔

یہ مصالح ایسے مسائل سے متعلق ہوتے ہیں جن کے بارے میں شارع نے سکوت اختیار کیا ہے اور ایسی کوئی نظیر نہیں ہے جس کا حکم منصوص ہوتا کہ ہم اس پر قیاس کر سکیں، جیسے وہ مصلحت جو تدوین قرآن کے متقاضی بنی۔ یا وہ مصلحت جس کے سبب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں تقسیم وظائف اور جہاد میں مسلمانوں کو بھیجنے کے لیے رجسٹر بنائے گئے۔ یا وہ مصلحت جس کے سبب کاریگروں کے مال ضائع کرنے پر انہیں تاوان کا ذمہ دار قرار دیا گیا، یعنی اگر کوئی چیز تلف کر دیں تو ان کو اس کا معاوضہ ادا کرنا ہو گا۔ یا وہ مصلحت جس کے سبب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قتل پر پوری جماعت سے قصاص لینے کا حکم دیا[۱]۔

دوسری تقسیم: مصالح کی باعتبار منفعت کی تقسیم:

مصالح کی باعتبار منفعت تین قسمیں ہیں:

(الف)۔ ضروریات (ب)۔ حاجیات (ج)۔ تحسینیات

ان کو اصولیین حضرات مقاصد شریعہ بھی کہتے ہیں۔

(الف)۔ ضروریات:

یہ وہ مصالح ہیں جو انسان کے دین و دنیا دونوں کے قیام اور بقاء کے لیے ضروری ہیں، اگر یہ مصالح نہ ہوں تو حیاتِ انسانی کے امور ٹھیک طور پر نہیں چل سکتے، بلکہ ان میں بگاڑ پیدا ہو سکتا ہے، ضروری مصالح کے فقدان سے صالح معاشرہ کا وجود نا ممکن ہے اور یہ ضروری مصالح پانچ ہیں: حفظِ دین، حفظِ جان، حفظِ عقل، حفظِ نسل اور حفظِ مال ان کو ضروریاتِ خمسہ اور کلیاتِ خمسہ بھی کہتے ہیں۔ چنانچہ دین کے تحفظ کے لیے جہاد کا حکم ہے، جان کے تحفظ کے لیے قصاص کا حکم ہے، عقل کے تحفظ کے لیے شراب نوشی پر حد مقرر کی گئی ہے، عزت و آبرو کی تحفظ کے لیے حد قذف کو مشروع کیا گیا ہے اور مال کے تحفظ کے لیے چوری کی حد مقرر کی گئی ہے[۲]۔

(ب)۔ حاجیات:

یہ وہ مصالح ہیں جن پر کلیاتِ خمسہ کا قیام اور ان کی بقاء کا انحصار تو نہیں ہے، لیکن ان کے ذریعے زندگی بہتر ہوتی ہے اور منافع کا حصول ہوتا ہے اور مضرتوں کو رد کیا جاتا ہے اور زندگی کی مشکلات میں کمی آتی

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۱۱۲۔

(۲) المستصفی: ۱/ ۲۸۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۵۴۔

ہے، اگر ان مصالح کا لحاظ نہ رکھا جائے تو انسانی زندگی میں دقت اور حرج واقع ہوتا ہے، جیسے مریض اور مسافر کو روزہ مؤخر کرنے کی اجازت تاکہ بیماری اور سفر کے دوران انہیں مشقت نہ ہو۔ اسی طرح پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانے کی اجازت اور خرید و فروخت کی اجازت کے احکام حاجیات کے قبیل سے ہیں[۱]۔

(ج)۔ تحسینیات:

یہ وہ مصالح ہیں جن کو ترک کر دینے سے انسانی زندگی میں حرج اور تنگی تو واقع نہ ہو، لیکن ان کی وجہ سے اچھی عادات اور عمدہ اخلاق اختیار کیے جاسکتے ہیں، حاجیات کی طرح یہ بھی حیاتِ انسانی کے لیے ضروری نہیں ہیں، لیکن عبادات اور معاملات میں حسن پیدا کرنے کے لیے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے، جیسے صدقہ و خیرات اور نوافل سے قربِ الٰہی حاصل کرنا، کھانے پینے کے آداب کو ملحوظ خاطر رکھنا۔ ناپاک مشروبات و ماکولات سے پرہیز کرنا، مال خرچ کرنے میں اسراف و بخل سے کام نہ لینا، دورانِ جہاد عورتوں اور بچوں کو قتل نہ کرنا وغیرہ[۲]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: کسی منفعت کی تحصیل یا تکمیل یا کسی مضرت و تنگی کے ازالہ یا تخفیف کی وہ صورت جو شارع کے مقصود کی رعایت و حفاظت پر مبنی ہو مصلحت کہلاتا ہے[۳]۔

قاعدہ نمبر ۲: مصالح میں سے بعض وہ ہیں جن کو شارع نے معتبر سمجھا ہے، بعض وہ ہیں جن کو شارع نے لغو قرار دیا ہے اور کچھ وہ ہیں جن کے بارے میں سکوت اختیار کیا ہے، پہلی قسم کو مصالح معتبرہ کہتے ہیں، دوسری کو مصالح ملغاۃ (باطل مصلحتیں) اور تیسری کو مصالح مرسلہ کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۳: ضروریات حاجیات پر مقدم ہیں اور حاجیات تحسینیات پر مقدم ہیں۔

قاعدہ نمبر ۴: اس بات پر اصولیین کا اتفاق ہے کہ مصالح ملغاۃ پر احکام کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی ہے۔

قاعدہ نمبر ۵: عبادات مثلاً نماز، زکوۃ، روزہ اور حج وغیرہ میں مصالح مرسلہ کو حجت قرار نہیں دیا جاتا، اس لیے کہ احکامِ تعبدیہ کے نفع و نقصان کی مصلحتوں اور مضرتوں کے ادراک سے عقلِ انسانی قاصر ہے ان کو بلاچوں چرا مانا جائے گا اور اس پر من و عن عمل کرنا ہوگا، کسی مصلحت کے تحت عبادات میں تغیر و تبدل کرنا جائز نہیں ہے،

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۵۴۔

(۲) الموافقات: ۲/ ۶، المستصفی: ۱/ ۲۹۰، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۱۱۴۔

(۳) المستصفی: ۱/ ۲۸، اصول الفقہ اسعدی: ۲۳۶۔

احکام تعبدیہ کا ماخذ وحی ہے[1]۔

قاعدہ نمبر۶: معاملات اور وہ مسائل جن میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے ان میں مصالح مرسلہ سے کام لیا جاتا ہے، کیونکہ عقل ان کے نفع ونقصان کا ادراک کر سکتی ہے۔

قاعدہ نمبر۷: حاجات سے ضروریات کی پیش بندی ہوتی ہے اور تحسینیات سے حاجات کا انتظام وسدِباب ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر۸: مصلحت خواہ جس قسم کی ہو اس کی بنیاد دو چیزوں پر ہوتی ہے: ایک جلبِ منفعت اور دوسرا دفع مضرت۔

قاعدہ نمبر۹: استصلاح کی بنیاد مصلحت پر ہوتی ہے جیسا کہ قیاس کی بنیاد علت پر ہوتی ہے۔

قاعدہ نمبر۱۰: وہ قواعد جن کے ظاہری الفاظ میں مصالح کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے وہ بھی استصلاح کے قبیل سے ہیں، جیسے ''الضرر یزال''، ''دفع المضرة أولى من جلب المنفعة'' اور ''الضروريات تبيح المحظورات'' وغیرہ[2]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ استصلاح کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ مصالح مرسلہ کی حجیت پر روشنی ڈالیں۔

(ج)۔ مصالح مرسلہ پر عمل کی کیا شرائط ہیں؟

(د)۔ مصالح کی معتبر ہونے کی اعتبار سے کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ مصالح کی باعتبار منفعت کتنی قسمیں ہیں؟

(و)۔ مقاصد شریعہ کیا ہیں؟ وضاحت کریں۔

(ز)۔ احکام تعبدیہ میں مصالح مرسلہ حجیت ہیں یا نہیں؟

---

(۱) الاعتصام للشاطبی: ۲/ ۶۳۴۔

(۲) اصول الفقہ اسعدی: ۲۴۰۔

فصلِ سوم: استصحاب

۱۔ استصحاب کی تعریف:

استصحاب کا لغوی معنی ہے: مصاحبت چاہنا، ساتھ رہنا، ایک دوسرے سے چمٹے رہنا، جاری رہنا، کسی چیز کا اسی حالت میں باقی رہنا جب تک اسے تبدیل کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے:

"استدامة إثبات ماكان ثابتاً ونفي ماكان منفياً."[1]

جو چیز پہلے سے ثابت چلی آرہی ہو اس کو اسی طرح ثابت سمجھنا جو چیز موجود نہ اس کو اب بھی موجود نہ سمجھنا۔

اگر کسی چیز کو وجود ماضی میں دلیل کیساتھ ثابت شدہ ہے اور زمانہ حال میں اس کے وجود کی نفی پر کوئی دلیل نہیں ملتی تو پھر اس چیز کو حال میں بھی اسی طرح موجود سمجھا جائے گا جس طرح کہ وہ ماضی میں تھی، کیونکہ اس چیز کا موجود ہونا پہلے ہی سے ثابت چلا آرہا ہے۔ اگر ماضی میں اس چیز کا عدم وجود دلیل کیساتھ ثابت ہے اور بعد والے زمانے میں اس کے وجود پر کوئی دلیل نہیں ملتی تو ماضی میں اس چیز کے عدم وجود کا حکم زمانہ حال میں بھی اسی طرح باقی رکھا جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص کسی زمین پر بطور مزارع کام کرے اور یہ بات یقینی ہو تو بعد میں اگر وہ دعوی کرے کہ یہ زمین اس کی ملکیت ہے تو جب تک وہ ملکیت ثابت نہیں کرتا وہ مزارع ہی سمجھا جائے گا[2]۔

۲۔ استصحاب کی حجیت:

استصحاب کی حجیت میں اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ اور دیگر اہل علم استصحاب کو مطلق حجت تسلیم کرتے ہیں، ان کے نزدیک استصحاب کا اصول احکام کے اثبات اور نفی دونوں میں اور موجود، معدوم، عقلی اور شرعی امور میں حجت ہے، جب تک کہ اسے تبدیل کرنے والی کوئی مخالف دلیل

---

(۱) بعض حضرات نے یوں تعریف کی ہے:

"هوبقاء الأمر على ماكان عليه ما لم يوجدمايغيره."

(جو چیز جس حالت میں پہلے موجود تھی اس کو اس وقت تک اسی طرح اس حالت میں باقی سمجھنا جب تک کوئی ایسا سبب موجود نہ ہو جو اس کو تبدیل کردے)۔ (جامع الاصول: ۴۰۳)۔

(۲) جامع الاصول: ۴۰۳۔

سامنے نہ آجائے۔لہذا جو چیز دلیل کیساتھ ثابت ہو پھر اس کے باقی رہنے میں شک پیدا ہو جائے تو استصحاب پر عمل کرتے ہوئے اس چیز کے باقی رہنے کا حکم دیا جائے گا۔

فقہائے احناف استصحاب کو حجت تو مانتے ہیں ، لیکن اس کا دائرہ محدود کر دیتے ہیں،ان کی رائے میں استصحاب نفی اور عذر میں حجت ہے، لیکن اثبات اور استحقاق میں حجت نہیں،یعنی یہ اصول کسی کا دعوی زائل کرنے میں تو استعمال ہو گا، لیکن استقرارِ حق کے لیے دلیل نہیں بن سکتا،اس کے ذریعے کسی حق یا حکم کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔خلاصہ یہ کہ استصحاب حجت تو سب کے نزدیک ہے لیکن احناف کے نزدیک یہ بقائے حکم کے لیے حجت نہیں ہے، دفع حکم کے لیے حجت ہے[1]۔

۳۔استصحاب کی اقسام:

استصحاب کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔استصحاب عدمِ اصلی (ب)۔استصحاب حکمِ شرعی

(الف)۔استصحاب عدمِ اصلی کی تعریف:

استصحاب عدمِ اصلی اس کو کہتے ہیں کہ کسی چیز کے حق میں اصلاً نہ ہونے کو حجت بنانا، جیسے کسی انسان پر دوسرے کے حقوق کا نہ ہونا، اس لیے کہ اصل یہی ہے کہ ہر آدمی بری الذمہ ہے اور اس پر کسی کا کچھ نہ ہو، اسی لیے اگر کوئی شخص کسی پر دعوی کرتا ہے تو اسے کو ثابت کرنے کے لیے گواہ پیش کرنے پڑتے ہیں۔

(ب)۔استصحاب حکمِ شرعی کی تعریف:

استصحاب حکم شرعی اس کو کہتے ہیں کہ شریعت کے سابق حکم کو حجت بنایا جائے خواہ حکم اثبات کا ہو، یا نفی کا ہو، جیسے نکاح کے بعد زوجیت کا باقی رہنا۔اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعے دوسرے کے دعوے کو رد کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی بنیاد پر کوئی حق نہیں ثابت کیا جا سکتا ہے[2]۔جیسے ایک چیز مدتوں سے بکر کے پاس ہے،زید دعوی کرے کہ یہ چیز میری ہے تو اس کا دعوی مقبول نہ ہو گا جب تک کہ گواہ نہ پیش کرے اور وہ چیز بکر کی ہی قرار دی جائے گی اور اگر یہی چیز کسی طرح بکر کے پاس سے زید کے پاس چلی آئے اور بکر دعوی کرے کہ یہ میری ہے اس لیے کہ مدتوں سے میرے پاس تھی تو بکر کا دعوی نہیں سنا جائے گا،پہلی صورت میں استصحاب کو زید کا دعوی رد کرنے کے لیے حجت بنایا گیا اور دوسری صورت میں بکر کا حق ثابت کرنے کے لیے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

۴۔استصحاب کی دیگر اقسام:

اصولیین نے استصحاب کی چند اور قسمیں ذکر کی ہیں:

---

[1] دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھئے:اصول فقہ:۴۷۹-۴۸۲۔

[2] فواتح الرحموت:۲/۳۵۹،توضیح:۵۸،اصول الفقہ اسدی:۲۴۲۔

(الف)۔ استصحابِ اباحت (ب)۔ استصحابِ وصف (ج) استصحابِ حکمِ عام (د)۔ استصحابِ حکمِ نص (ھ)۔ استصحابِ حکمِ اجماع (و)۔ استصحابِ مقلوب

(الف)۔ استصحابِ اباحت:

اس کا مطلب یہ ہے کہ مباح ہونے کی اصل کو باقی رکھنا، وہ تمام اشیاء جو نافع ہیں اور ان شریعت نے ان کے حرام ہونے پر کوئی واضح حکم نہیں دیا، ایسی چیزوں میں اصل یہ ہے کہ وہ مباح ہیں جب تک کوئی دلیل ان چیزوں کی اصل کو تبدیل کرنے والی موجود نہ ہو تو استصحاب کی رُو سے ان کے مباح ہونے کا حکم ہو گا[۱]۔

(ب)۔ استصحابِ وصف:

استصحابِ وصف سے مراد ایسے وصف سے متعلق استصحاب ہے جو کسی شرعی حکم کو ثابت کر دے، اس حکم کو حال میں بھی بر قرار رکھا جاتا ہے جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اور اس وصف کی کیفیت کی زمانہ حال میں تبدیلی ثابت نہ ہو جائے، جیسے کوئی چیز اس وقت تک کسی شخص کی ملکیت ہی سمجھی جاتی ہے جب تک کہ بیع یا ہبہ وغیرہ نہ پائے جائیں جو اس چیز کے اس شخص کی ملکیت سے نکلنے کا ثبوت ہوں۔ اسی طرح وضو کرنے کے بعد وضو باقی رہتا ہے، ثابت شدہ طہارت کی صحت پر شک اثر انداز نہیں ہوتا[۲]۔

(ج)۔ استصحابِ حکمِ عام:

استصحابِ حکمِ عام سے مراد یہ ہے کہ کسی چیز کا حکمِ عام اس وقت تک بر قرار رکھنا جب تک اس کو خاص کرنے کی دلیل ظاہر نہ ہو۔ وجہ تخصیص کی غیر موجودگی میں کسی چیز کے حکم کی عمومیت کو باقی رکھا جاتا ہے اور عام حکم میں بغیر کسی دلیل سے استثناء نہیں کیا جاتا[۳]۔

(د)۔ استصحابِ حکمِ نص:

استصحابِ نص کا مطلب یہ ہے کہ نصِ شرعی سے ماخوذ حکم کو اس وقت تک جاری سمجھا جائے گا جب تک کوئی دوسری نص اس حکم کا منسوخ ہونا ثابت نہ کر دے[۴]۔

(ھ)۔ استصحابِ حکمِ اجماع:

استصحاب حکمِ اجماع سے مراد یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں فقہاء کے اختلاف کے موقع پر اجماع سے ثابت حکم کو باقی رکھا جائے گا۔ اگر کسی مسئلہ کے حکم پر اجماع منعقد ہو، بعد ازاں اس متفقہ حکم کی کسی صفت میں تبدیلی واقع ہو جائے جس کی بناء پر فقہاء کے درمیان مسئلہ کے حکم میں اختلاف ہو تو اس اختلاف کے بعد والی صورت میں

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: المیسر فی اصول الفقہ: ۱۸۸، اصول الفقہ الاسلامی: ۲۱۸، اصول فقہ: ۴۸۲۔

(۲) تفصیل کے لیے دیکھئے: التمہید فی اصول الفقہ: ۲۵۱، البحر المحیط: ۶/ ۶۱، کشف الاسرار: ۳/ ۶۶۲، ارشاد الفحول: ۲/ ۲۵۱، روضۃ الناظر: ۲/ ۵۰۸۔

(۳) تفصیل کے لیے دیکھئے: المیسر فی اصول الفقہ: ۱۹۰، شرح مختصر الروضۃ: ۳/ ۱۱۵، روضۃ الناظر: ۲/ ۵۰۸، اصول فقہ: ۴۸۶۔

(۴) تفصیل کے لیے دیکھئے: البحر المحیط: ۶/ ۲۱، ارشاد الفحول: ۲/ ۲۵۱، التمہید فی اصول الفقہ: ۴/ ۲۵۱۔

اجماع سے ثابت پہلے والے حکم ہی کو استصحاباً جاری رکھا جائے گا جب تک کہ اجماع سے ثابت حکم کو زائل کرنے والی کوئی دلیل سامنے نہ آجائے[۱]۔

(و)۔ استصحابِ مقلوب:

استصحابِ مقلوب یا استصحاب معکوس کا معنی ہے الٹا استصحاب۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی چیز کے وجود یا عدمِ وجود کی حالت موجودہ زمانے میں ثابت ہو جائے تو زمانہ حال میں اس حالت کے ثبوت کو زمانہ ماضی میں بھی اس چیز کی ویسی حالت کی دلیل بنا دیا جائے اسے استصحاب الحاضر فی الماضی بھی کہتے ہیں، استصحاب مقلوب کو ترجیح دلیل قرار نہیں دیا گیا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نصرانی کے وفات کے بعد اس کی مسلمان بیوی یہ دعوی کرے کہ وہ اپنے شوہر کی موت کے بعد مسلمان ہوئی تھی تا کہ وہ یہ کہہ کر اپنے شوہر کی جائیداد کی وارث بن سکے، متوفی کے دیگر ورثا یہ کہیں کہ وہ اپنے شوہر کی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تھی تو اس صورت میں ورثا کا قول معتبر ہو گا اور بیوی کا قول تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ بیوی کا اپنے شوہر کی میراث سے محرومی کا سبب زمانہ حاضر میں ثابت ہے، لہذا اسی کو زمانہ ماضی کے لیے بھی دلیل بنایا جائے گا اور حال کے مطابق ماضی کا حکم ہو گا[۲]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: جمہور احناف، متکلمین اور ابو الحسین بصری وغیرہ کا مذہب ہے کہ استصحاب سے استدلال باطل ہے ان میں بعض فقہاء استصحاب کو صرف ترجیح کے لیے اختیار کرتے ہیں، استدلال کے لیے نہیں[۳]۔

قاعدہ نمبر ۲: ہر وہ معاملہ جس کے موجود ہونے کا علم ہو اور جس کے معدوم ہونے پر شک ہو تو اس کے باقی رہنے کا حکم جاری کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی معاملہ کے غیر موجود ہونے کا یقین ہو اور اس کے وجود میں شک ہو تو اس معاملہ کے معدوم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا جب تک کہ کوئی مخالف دلیل آکر اس حکم کو تبدیل نہ کر دے۔

قاعدہ نمبر ۳: فقہاء نے کئی قواعد فقہیہ کی بنیاد استصحاب پر رکھی ہے، جیسے "الأصل بقاء ماكان على ماكان" (جو جیسا تھا اسے ویسا ہی تسلیم کیا جائے)۔ "اليقين لايزول بالشك" (یقین کو کسی شک کے ذریعے زائل نہیں کیا جاسکتا)۔ "الأصل براءة الذمة." (اصول یہ ہے کہ ذمہ داری سے انسان کو بری تصور کیا جائے)۔ اور "الأصل فى الأشياء الإباحة." (اصول یہ ہے کہ تمام چیزوں مباح ہیں) وغیرہ۔

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: اعلام الموقعین: ۱/ ۳۴۱، روضۃ الناظر: ۲/ ۵۰۹، البحر المحیط: ۶/ ۲۱، ارشاد الفحول: ۲/ ۲۵۱، المستصفی: ۱/ ۲۲۴، اصول فقہ: ۴۸۶۔

(۲) دیکھئے: البحر المحیط: ۶/ ۲۵، اصول فقہ: ۴۸۹۔

(۳) الاحکام للآمدی: ۴/ ۱۷۲، کشف الاسرار للبخاری: ۳/ ۳۷۷۔

قاعدہ نمبر۴: استصحاب کوئی مستقل دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ دلائل سے استنباطِ احکام کا ایک طریقہ ہے، اکثر اصولیین نے استصحاب کو استدلال کی انواع میں سے ایک نوع قرار دیا ہے[۱]۔

قاعدہ نمبر۵: جو شرعی احکام عہد نبوی میں ثابت تھے وہ ہمارے حق میں بھی ثابت ہیں اور ہم ان احکام کے مکلف ہیں۔ اس کی دلیل استصحاب ہے، اگر استصحاب حجت نہ ہوتا تو یہ احکام ہم پر لازم نہ ہوتے۔

قاعدہ نمبر۶: استصحاب حقیقت میں کسی نئے حکم کو ثابت نہیں کرتا لیکن جو حکم ماضی میں معتبر دلیل سے ثابت تھا وہی اب بھی جاری رہے گا۔ اس صورت میں اپنی ذات سے یہ کوئی فقہی دلیل نہیں ہے اور نہ کوئی ایسا ماخذ ہے جس سے احکام مستنبط کیے جائیں۔ یہ تصرف اس بات کا قرینہ ہے کہ جس دلیل کی بنیاد پر حکم پہلے سے تھا اب بھی وہی باقی ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر۷: کسی مسئلہ کے حکم کے بارے میں جب کوئی خاص دلیل موجود نہ ہو اس وقت تک استصحاب پر عمل کیا جاتا ہے۔ یہ اس وقت تک ممکن ہے جب فقیہ دلیل تلاش کرنے میں اپنی پوری کوشش کر چکے اور اس کو دلیل نہ ملے۔ اس وقت وہ استصحاب کی طرف رجوع کرتا ہے[۳]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ استصحاب کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ استصحاب کی حجیت پر مختصر روشنی ڈالیں۔

(ج)۔ استصحاب کی اقسام وانواع بیان کریں۔

(د)۔ کیا استصحاب سے استدلال درست ہے؟

(ھ)۔ کیا استصحاب مستقل دلیل ہے؟

(و)۔ استصحاب کی حقیقت بیان کریں۔

---

(۱) شرح مختصر الروضۃ:۳/۱۵۸، علم اصول الفقہ:۹۲، اصول فقہ:۴۹۱۔

(۲) جامع الاصول:۴۰۶۔

(۳) جامع الاصول:۴۰۶۔

فصلِ چہارم: سدِ ذرائع

۱۔ سدِ ذرائع کی تعریف:

لغت میں "سد" کا معنی ہے: رکاوٹ، مانع اور بند۔ اور ذرائع ذریعہ کے معنی ہیں: وسیلہ یا واسطہ جس سے کسی چیز تک پہنچا جاسکے۔ سد ذرائع سے مراد یہ ہے کہ ان تمام راستوں کا بند کرنا اوران راہوں کو مسدود کر دینا جو احکام شریعت کے ترک کر دینے۔ یا ان میں حیلہ اختیار کر لینے کا سبب بنتے ہیں اور بالآخر ممنوعات شریعہ کے ارتکاب کا واسطہ بن جاتے ہیں[۱]۔

۲۔ سد ذرائع کی حجیت:

ذرائع شریعت میں ایک قطعی اور بالاتفاق واجب الاعتبار حجت ہیں، اس لیے کہ ذرائع کی حجیت مقاصد کی حجیت کے تابع ہے اور مقاصد کی حجیت بے شمار دلائل شرعیہ عقلیہ سے ثابت ہے، یہ کہنا درست ہے کہ ذرائع کو حجتِ شرعی کی حیثیت حاصل ہے[۲]۔

۳۔ مقاصد شریعہ:

اسلامی شریعت میں تمام احکام کے متعین مقاصد ہیں، یہ مقاصد جلبِ مصالح اور دفعِ مفاسد سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا محور یہ ہے کہ انسانوں کے دنیاوی اور اخروی مصالح کی پوری پوری رعایت کو ملحوظ رکھا جائے، ان مصالح شریعہ کے تین بنیادی مدارج ہیں:

پہلا درجہ ضروریات کا ہے جو اعلیٰ ترین مقاصد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دوسرا درجہ حاجیات کا ہے اور

---

[۱] جامع الاصول: ۵/ ۳۷۵۔

[۲] مقاصد شریعہ کے حصول میں استعمال ہونے والے ذرائع محدود نہیں ہیں، بلکہ ان میں وسعت پائی جاتی ہے، مقاصد شریعت کی تکمیل کے لیے حالات وظروف کے تحت ذرائع کو اختیار کیا جائے گا۔ جیسے دشمنانِ اسلام کے شر کو دفع کرنے کے لیے جہاد فرض ہے، ایک زمانے میں تیر کمان اور تلوار سے جہاد کیا جاتا تھا۔ آج کل خود کار ہتھیار، ایٹم بم اور جدید اسلحے استعمال ہوتے ہیں۔ کوئی شخص یہ کہے کہ چاہے کچھ بھی ہو ہم تو تیر کمان ہی سے جہاد کریں گے، جدید ہتھیار استعمال نہیں کریں گے تو وہ قرآن مجید کے احکام کی خلاف ورزی کرنے والا شمار ہو گا، قرآن مجید میں ہے: "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ." (الانفال: ۶۰)۔

اس آیت میں "تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ." کی حیثیت مقصد کی ہے اور "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ." کی حیثیت ذریعہ کی ہے۔

واضح رہے کہ مقصد میں تبدیلی قیامت تک نہیں آسکتی، لیکن جس دور میں جن جن ذرائع سے عدو اللہ اور عدو المسلمین کو مرعوب کیا جاسکتا ہے انہیں استعمال کرنا واجب ہے اور جو قدیم ذرائع حرب ہیں انہیں ترک کیا جائے گا۔

تیسرا درجہ تحسینیات کا ہے، اس میں دوسرا اور تیسرا درجہ مقاصدِ ضروریہ کی تحصیل اور تکمیل سے متعلق وسائل وذرائع کی حیثیت رکھتے ہیں، مصالح شریعت کی تکمیل کے لیے ذرائع اور وسائل اختیار کرنے پڑتے ہیں۔ ان وسائل کو وہی حیثیت حاصل ہے جو مقاصد کی ہے، اسی لیے اصول فقہ کی کتابوں میں ہے: ''للوسائل حکم المقاصد''۔ (وسائل کے لیے وہی حکم ہے جو مقاصد کا ہے)۔ دیکھئے! زنا حرام ہے تو غیر محرم عورت کو دیکھنا بھی حرام ہے اسی طرح فحش لٹریچر کی اشاعت اور عورتوں کا کھلے عام مردوں میں جانا بھی حرام ہے[1]۔

۴۔ نتائج کے اعتبار سے افعال کی اقسام:

نتائج کے اعتبار سے افعال کی دو بنیادی قسمیں ہیں:

(الف)۔ فی نفسہ حرام افعال (ب)۔ فی نفسہ مباح افعال

(الف)۔ فی نفسہ حرام افعال:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جو اپنی ذات میں فاسد و حرام ہیں، ان افعال کی طبیعت میں شر و فساد ہے، جیسے نشہ آور اشیاء کا استعمال جو انسان کے ہوش وحواس زائل کر دیتا ہے۔ اسی طرح کسی شخص پر بدکاری کی تہمت لگانا جس سے اس کی عزت مجروح ہوتی ہے اور اسی طرح زنا کا ارتکاب ہے جس سے نسب میں اختلاط پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ افعال سد ذرائع کے دائرہ میں داخل ہی نہیں، کیونکہ یہ فی نفسہ حرام ہیں۔

(ب)۔ فی نفسہ مباح افعال:

اس سے مراد وہ افعال ہیں جو اپنی ذات میں مباح اور جائز ہیں، لیکن مفاسد کا ذریعہ، وسیلہ یا سبب بنتے ہیں، ان کی کئی اقسام ہیں:

پہلی قسم: وہ مباح افعال جو شاذونادر ہی فساد وخرابی کا ذریعہ بنتے ہیں، اس میں مصلحت وفائدہ راجح ہوتا ہے اور مفسدہ یعنی خرابی ونقصان مرجوح ہوتا ہے، جیسے اس عورت کو دیکھنا۔ یا اس پر نگاہ ڈالنا جس کیساتھ منگنی ہو چکی ہو یا ہونے والی ہو۔ اور اسی طرح انگور کی کاشت کرنا وغیرہ۔ افعال کو اس دلیل کی بنا پر ممنوع نہیں کہا جاسکتا کہ یہ مفاسد کا ذریعہ بن سکتے ہیں، کیونکہ ان سے پیدا ہونے والی خرابی ایک راجح مصلحت وفائدہ کے نیچے دبی ہوئی ہے۔

دوسری قسم: وہ افعال ہیں جو فساد کا کثرت سے ذریعہ بنتے ہوں تو ان کا فساد فائدے سے زیادہ ہو،

---

(۱) مقاصد الشریعہ پر امام شاطبیؒ نے ''الموافقات'' میں اور علامہ ابن عاشور تیونسیؒ نے ''مقاصد الشریعۃ الاسلامیہ'' پر سیر حاصل گفتگو کی ہے۔

جیسے شورش وفتنہ کے زمانے میں ہتھیار فروخت کرنا، زمین کو ایسے کاموں پر استعمال کے لیے کرائے پر دینا جو حرام ہوں، جیسے کوئی کسی جگہ کو جوئے کا اڈا بنالے اور ایسے شخص کے ہاتھ انگور فروخت کرنا جس کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ انگور کے رس سے شراب بناتا ہے اور یہ اس کا پیشہ و کاروبار ہے۔

تیسری قسم: وہ افعال اور ذرائع ووسائل ہیں جن کو مکلف ان مقاصد کے خلاف استعمال کرے جن کے لیے انہیں بنایا گیا تھا تو وہ خرابی کی طرف مفضی ہوں گے، جیسے کوئی شخص بیع کو ربوٰ (سود) کے حصول کا ذریعہ بنائے[۱]۔

مذکورہ اقسام میں دوسری اور تیسری قسم کے افعال کی ممانعت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، مالکی اور حنبلی فقہاء کی رائے یہ ہے کہ ایسے افعال ممنوع ہیں[۲]، ان کی دلیل یہ ہے کہ سد ذرائع اسلام کے اصول تشریع میں سے ایک اصول ہے، لہذا کوئی فعل کسی خرابی کی طرف لے جاتا ہو اور اس کا غالب گمان ہے تو اس فعل کی ممانعت ہونی چاہیے، کیونکہ شریعت مفاسد کا راستہ بند کرتی ہے۔

شوافع اور اہل ظواہر کی رائے یہ ہے کہ ایسے افعال چونکہ فی نفسہ مباح ہیں، اس لیے کہ شریعت میں اس قسم کے افعال کی عام اجازت ہے جن میں ضرر کا محض احتمال ہو، ضرر یقینی نہ ہو۔ کیونکہ جب تک ایک فعل مباح ہو اور اس کے کرنے کی اجازت ہو تو محض اس اندیشہ واحتمال سے کہ وہ خرابی اور فساد کا باعث بن سکتا ہے اس کو ممنوع قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس قسم کے احتمالات کبھی واقع ہوتے ہیں اور کبھی نہیں۔ ان دونوں فریقوں میں فریق اول کی رائے زیادہ درست ہے، کیونکہ وسائل اپنے مقاصد کیساتھ معتبر ہوتے ہیں[۳]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: فقہ کی اصطلاح میں لفظ "ذرائع" کا اطلاق ان وسائل پر ہوتا ہے جو مقاصد تک پہنچاتے ہوں، جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں چیز "سد ذرائع" میں ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس چیز کا تعلق ان وسائل واسباب کو روکنے سے ہے جو مفاسد تک پہنچاتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۲: سد ذرائع سے مقصود یہ ہے کہ جائز امور کو منع کرنا جب کہ وہ ناجائز کی طرف لے جانے والے

---

(۱) جامع الاصول: ۳۷۵۔

(۲) المدونۃ الکبری: ۲/ ۱۷۱، مختصر الطحاوی: ۲۸۰، جامع الاصول: ۳۷۶۔

(۳) المدونۃ الکبری: ۲/ ۳۹۹، بدایۃ المجتہد: ۲/ ۱۱۷-۱۱۹، المغنی لابن قدامہ: ۴/ ۱۷۴، جامع الاصول: ۳۷۵-۳۷۶، علم اصول فقہ: ۵۵۷-۵۵۸۔

ہوں[1]۔

قاعدہ نمبر۳: سد ذرائع کو امام مالکؒ نے فقہ کا ایک مستقل بالذات ماخذ شمار کیا ہے، امام شافعیؒ نے اس کو قیاس کے تحت ذکر کیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قیاس اور استحسان کے تحت آجاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۴: سد ذرائع کا اصول مصالح کے اصول کی توثیق کرتا ہے اور اس کو تقویت دیتا ہے، کیونکہ یہ ایسے اسباب ووسائل کا سد باب کرتا ہے جو مفاسد کی طرف مفضی ہیں۔

قاعدہ نمبر۵: سد ذرائع کا اصول دراصل اصول مصلحت کا تتمہ اور تکملہ ہے۔

قاعدہ نمبر۶: جو حضرات مصالح مرسلہ کو معتبر سمجھتے ہیں وہ سد ذرائع کے اصول پر بھی عمل پیرا ہیں۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ سد ذرائع کی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ سد ذرائع کی حجیت پر روشنی ڈالیں۔

(ج)۔ مقاصدِ شریعہ سے کیا مراد ہے؟

(د)۔ نتائج کے اعتبار سے افعال کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ سد ذرائع ائمہ اربعہ میں سے کس کا اصول ہے؟

---

[1] اصول التشریع الاسلامی: ۳۸۳۔

فصلِ پنجم: عرف

ا۔ عرف کی تعریف:

عرف لغت میں اس چیز کو کہتے ہیں جو دلوں میں قرار پا جائے اور طبائع سلیمہ اسے قبول کرلیں اور اصطلاح میں عرف سے مراد وہ قول و فعل ہے جو کسی ایک معاشرے کے یا تمام معاشروں کے لوگوں میں رواج پا جائے اور اس کے مطابق چل رہے ہیں۔ فقہاء عرف اور عادت دونوں کو ایک معنی میں استعمال کرتے ہیں، علامہ ابن نجیم مصریؒ فرماتے ہیں کہ عادت سے مراد وہ امور ہیں جو بار بار کے عمل و تعامل سے سلیم الفطرت لوگوں کے دل میں جگہ پکڑ لیتے ہیں اور قبولیت عامہ حاصل کرتے ہیں[1]۔

علامہ جرجانیؒ نے عرف کی تعریف یوں کی ہے:

"وہ عمل یا عقیدہ جسے لوگ عقل و تجربہ کی بنیاد پر تواتر کیساتھ کرتے ہیں اور اس کا فطری طور پر حق ہونا ان کے نزدیک مسلم ہو"[2]۔

اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ عرف و عادت فقہاء کی اصطلاح میں مرادف ہیں۔[3]۔

۲۔ عرف کی شرعی حیثیت:

اسلامی قانون کے مآخذ میں کتاب اللہ اور سنت کی حیثیت مستقل بالذات ہے اور اجماع و قیاس کی حیثیت اجتہادی مآخذ کی ہے، ان کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کسی مسئلہ میں کتاب و سنت کا صریح حکم نہ ہو۔ اس صورت میں شریعت کے عموم احکام کو سامنے رکھ کر کوئی مجتہد یا بہت سے مجتہدین مل کر اس کے بارے میں کوئی رائے قائم کرتے ہیں، اس رائے اور اس اجتہاد میں جن ذرائع و وسائل سے کام لیا جاتا ہے وہ استدلال، استحسان، سد ذرائع، استصلاح اور عرف وغیرہ کہلاتے ہیں۔

اصولیین نے عرف کو اصول استنباط میں سے ایک اصل تسلیم کیا ہے جس پر احکام مبنی ہیں، ان کے بعض اقوال مثلاً: "العادة محكمة" (عرف و رواج ہی فیصلہ کرنے والا ہے)، "المعروف عرفاً کالمشروط

---

(۱) الاشباہ والنظائر: ۶۳۔

(۲) التعریفات: ۱۵۴۔

(۳) علامہ ابن عابدین شامیؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں لفظوں میں مصداق کے اعتبار سے کوئی خاص فرق نہیں ہے، معنی و مفہوم کے اعتبار سے ضرور فرق ہے، عادت عام ہے اور عرف خاص ہے۔ عادت "معاودت" سے ماخوذ ہے اسے عادت اس لیے کہتے ہیں کہ اس پر مسلسل تعامل اور بار بار اعادہ کی وجہ سے وہ معروف بن کر قلب و دماغ میں پیوست ہو جاتی ہے اس میں کوئی عقلی قرینہ بھی موجود نہیں ہوتا، یہاں تک کہ وہ ایک عرفی حقیقت بن جاتی ہے۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین: ۱۱۴۔

شرطا" (جو چیز عرف ورواج کے سبب معلوم ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے اس کی شرط لگائی گئی ہو) وغیرہ قواعد عرف کی حجیت کو بتلاتے ہیں۔

بعض فقہاء نے عرف کی حجیت پر قرآن مجید کی بعض آیات اور بعض احادیث سے استدلال کیا ہے[1]۔

۳۔ عرف کے معتبر ہونے کے شرائط:

اصولیین نے عرف کے معتبر ہونے کے لیے درج ذیل شرائط مقرر کیے ہیں:

(الف)۔ عرف نص شرعی کے مخالف نہ ہو: اگر کوئی عرف نص شرعی کے خلاف ہو تو اس کا اعتبار نہیں، جیسے سودی کاروبار کا رواج، شادی کی دعوتوں میں منکرات اور شراب نوشی کا اہتمام، عریاں لباس کا استعمال وغیرہ۔ اس قسم کے رسم ورواج کے معتبر نہ ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

(ب)۔ قانون سازی کے وقت عرف باقی ہو: یہ اس لیے ضروری ہے کہ جس قانون کی بنیاد عرف پر ہو وہ عرف بدلنے سے بدل جاتا ہے، عرف اس وقت تک قابل اعتبار ہے جب وہ حکم کے وقت موجود ہو۔ اسی لیے فقہاء کے نزدیک عرف طاری (معاملہ کے بعد پیدا ہونے والے عرف) کا اعتبار نہیں۔ مثال کے طور پر اوقاف، وصایا، خرید و فروخت کے معاملات اور شادی کی دستاویزات کی تشریح اور ان میں درج شرائط واصطلاحات کا مفہوم اس عرف کے مطابق ہوگا جو معاملات طے کرنے والے اشخاص کے زمانے میں تھا، نہ کہ اس عرف کے مطابق جو ان کے بعد وجود میں آیا ہو۔

(ج)۔ عرف غالب اور عام ہو: غالب ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ عرف اکثر جگہ پایا جاتا ہو اور اس کے خلاف کوئی دوسرا طریقہ یا دستور بہت کم ملتا ہو۔ عام وہ عرف ہے جو لوگوں کے درمیان مشہور ہو اور اکثر لوگ اس عرف سے واقف ہوں۔ اگر عرف میں اضطراب ہو اور اس میں عموم وغلبہ کی صورت نہ ہو تو وہ قابل قبول نہیں ہے، جیسے اگر کسی شخص نے بلا تعین قیمت کوئی چیز فروخت کی تو اس کی قیمت متعارف ہے تو وہ اس قیمت پر فروخت شدہ متصور ہوگی اور اگر قیمت متعارف نہیں تو بیع باطل ہے۔

(د)۔ فریقین نے اس عرف کے خلاف کوئی شرط عائد نہ کی ہو: عرف کا اعتبار اس وقت کیا جاتا ہے جب وہ فریقین میں سے کسی کی مقرر شرط کے خلاف نہ ہو، کیونکہ تصریح ہمیشہ عرف کے مقابلے میں قوی ہوتی ہے، جیسے کسی معاملے میں فریقین اس بات پر متفق ہو گئے کہ قیمت فوراً ادا کی جائے، لیکن بازار میں عرف یہ

---

[1] دیکھئے: علم اصول فقہ: ۵۱۸-۵۲۲۔

ہے کہ قیمت قسطوں پر ادا کی جاتی ہے تو اس صورت میں قیمت فوراً ہی ادا کی جائے گی، کیونکہ معاہدے میں صریح شرط موجود ہے[1]۔

۴۔ عرف کی اقسام انواع[2]:

اصولیین نے عرف کی بنیادی پر دو قسمیں ذکر کی ہیں:

(الف)۔ عرفِ فاسد (ب)۔ عرفِ صحیح (ج)۔ عرفِ شریعت

(الف)۔ عرفِ فاسد کی تعریف:

وہ عرف ہے جو قرآن وسنت کے واضح نصوص کے خلاف ہو، یا کسی حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر دیتا ہو، کسی ضرور کے حصول یا کسی مصلحت کے ضیاع کا ذریعہ بنے۔ ایسے عرف کو قبول نہیں کیا جائے گا، جیسے منکراتِ شرعیہ پر مبنی رسوم ورواج، سود خوری اور جوئے پر مبنی معاملات وغیرہ۔

(ب)۔ عرفِ صحیح کی تعریف:

عرفِ صحیح وہ ہے جو شریعت کی کسی نص کا مخالف نہ ہو اور نہ ہی اس کے ذریعے مصلحت شرعیہ فوت ہو اور نہ کسی ایسی خرابی کا ذریعہ ہو جس کا گمان غالب ہو، کسی حرام کو حلال یا حلال کو حرام نہ کرتا ہو۔ ایسے عرف کو قبول کیا جائے گا، جیسے منگنی کے وقت لڑکی کو جو کپڑے یا دوسرا سامان دیا جاتا ہے وہ تحفہ ہوتا ہے وہ سامان مہر میں شمار نہیں ہوتا اور عقد نکاح کے وقت لوگوں کو مدعو کرنا اور ان میں شیرینی تقسیم کرنا وغیرہ[3]۔

پھر عرف صحیح کی کئی اقسام ہیں:

(الف)۔ عرفِ صحیح عام (ب)۔ عرفِ صحیح خاص (ج)۔ عرفِ صحیح قولی (د)۔ عرفِ صحیح عملی

(الف)۔ عرفِ صحیح عام کی تعریف:

عرف صحیح عام وہ عرف ہے جس پر سب لوگوں کا اتفاق ہو، فقہائے احناف کے نزدیک اس کے سبب قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ اسے استحسان بالعرف کہتے ہیں۔

(ب)۔ عرفِ صحیح خاص کی تعریف:

عرفِ صحیح خاص وہ عرف ہے جو کسی خاص شہر میں معروف ہو، یا لوگوں کے کسی خاص طبقے میں رائج

---

(۱) جامع الاصول: ۳۸۷-۳۸۸۔

(۲) جامع الاصول: ۳۸۴۔

(۳) جامع الاصول: ۳۸۴۔

ہو، جیسے تاجروں کا زراعت پیشہ لوگوں کا عرف۔

(ج)۔ عرفِ صحیح قولی کی تعریف:

عرف صحیح قولی صحیح سے مراد وہ الفاظ وتراکیب ہیں جو لوگوں میں شائع ہو اور بغیر کسی قرینہ اور عقلی ارتباط کے ان سے ایک خاص مفہوم مراد ہو، جیسے لفظ "ولد" کا اطلاق عرف میں لڑکے پر ہوتا ہے لڑکی پر نہیں ،حالانکہ یہ لفظ ازروائے لغت دونوں صنفوں کے لیے عام ہے۔ اسی طرح لفظ "لحم" کا اطلاق مختلف جانوروں کے گوشت پر ہوتا ہے، لیکن مچھلی کے گوشت پر نہیں، حالانکہ ازروئے لغت وہ بھی گوشت ہے اور اسی طرح لفظ "طلاق" ہے کہ یہ لفظ صرف ازدواجی تعلق ختم کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، حالانکہ ازروئے لغت یہ لفظ ہر قسم تعلقات ختم کرنے کے لیے استعمال ہو سکتا ہے[1]۔

(د)۔ عرفِ صحیح عملی کی تعریف:

عرفِ صحیح عملی سے مراد معاملات کی وہ صورتیں مراد ہیں جو لوگوں میں عملی طور پر رائج ہیں، جیسے ایجاب وقبول کے بغیر خرید وفروخت کرنا۔ اس کو اصطلاح میں "بیع تعاطی" کہتے ہیں۔ کرائے کے مکانوں اور دکانوں وغیرہ کا کرایہ ماہوار ادا کیا جاتا ہے اور ہفتہ وار تعطیل کا رواج وغیرہ یہ سب عرف صحیح عملی کی مثالیں ہیں۔

(ج)۔ عرفِ شریعت کی تعریف:

عرفِ شریعت سے مراد یہ ہے کہ شریعت میں بعض الفاظ کو ایک خاص معنی ومفہوم کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، جب وہ الفاظ بولے جاتے ہیں تو وہی معنی مراد لیا جاتا ہے، جیسے صلاۃ، صوم، زکوۃ اور حج وغیرہ۔ ان الفاظ کے لغوی معانی شرعی اطلاقات سے الگ ہیں۔ لہذا جب یہ الفاظ بولے جائیں تو ان سے ان کی شرعی معانی مراد ہوں گے[2]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا: عرف شریعت میں معتبر ہے اس پر احکام کی بنیاد رکھنا درست ہے، لیکن یہ کوئی مستقل ماخذ ودلیل نہیں ہے، بلکہ یہ ان ماٰخذ اصلیہ کی طرف لوٹتا ہے جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: عرف ایک مفہوم کلی ہے اور عادت اس کا ایک فرد ہے، عرف اس کو کہتے ہیں جس پر زندگی

---

(۱) الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید: ۲/ ۸۴۲۔

(۲) اصول فقہ: ۵۳۲۔

گزرانے کے لیے لوگوں کی ایک جماعت متفق ہو جائے اور عادت افرادو جماعت کے بار بار کا عمل ہے، جب کوئی جماعت کسی امر کی عادی ہو جائے تو وہ ان کا عرف بن جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۳: عرف کے تین ارکان ہیں: ا۔ مستقل رویہ: عرف کے لیے ضروری ہے کہ اسے مستقل طور پر اپنایا گیا ہو، کسی چیز پر کبھی کبھار عمل ہو تو وہ عرف نہیں کہلائے گا۔ ۲۔ سماجی نوعیت: کہ عرف ایسی عادت ہو جو سارے معاشرے نے اپنالی ہو اور وہ اجتماعی طور پر سب کا اپنایا ہوا عمل ہو۔ ۳۔ معیاری قدروقیمت: لوگوں نے عرف کو جانچا پر کھا ہو اور پھر اس کو اپنایا ہو[۱]۔

قاعدہ نمبر۴: عرف اجتہادواستنباط کے لیے ایک معاون اور مؤثر وسیلہ ہے جس سے قانون سازی اوراحکام شریعت کی تعبیر و تطبیق میں کام لیا جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۵: جن عادات کے متعلق شریعت کا واضح حکم ہو تو یہ عادات اسی طرح قائم رہیں گی، خواہ احکام ایجابی ہوں یا سلبی۔ اوراس پر شریعت کے مطابق عمل ہو گا۔

قاعدہ نمبر۶: وہ عادات جن کے بارے میں شریعت خاموش ہے دو طرح کی ہیں: ان میں کچھ تو ہمیشہ یکساں رہتی ہیں اور کچھ بدلتی رہتی ہیں، جو عادتیں ہمیشہ قائم رہتی ہیں، مثلاً: کھانا پینا، جنسی خواہش، دیکھنا اور بولنا وغیرہ۔ اگر ان عادات سے وہ مقاصد زندگی پورے ہوتے ہیں جو شریعت اسلامی میں مطلوب ہیں تو شریعت کے نزدیک یہ عادات قابل اعتبار ہیں اور جو عادتیں بدلتی رہتی ہیں ان کی مختلف قسمیں ہیں، کچھ چیزوں میں عام رواج کی وجہ سے حسن وقبح پیدا ہو جاتا ہے، جیسے ننگے سر رہنا مختلف ملکوں کی تہذیبوں کے لحاظ سے مستحسن یا معیوب ہیں۔ مشرقی ممالک میں ممتاز لوگوں کا ننگے سر رہنا معیوب سمجھا جاتا ہے، مشرقی ممالک میں کسی شخص کے عادل ہونے میں ننگے سر رہنا مانع ہو گا اور مغربی ملکوں میں یہ چیزیں مانع نہیں ہوں گی[۲]۔

قاعدہ نمبر۷: وہ عادات جو ہر زمانے، حالت اور مقام میں یکساں طور پر پائی گئی ہیں اور ہمیشہ پائی جائیں گی ان کی حیثیت ان ابدی کلیات کی سی ہے جن پر دنیا کے وجود کا دارومدار ہے اوراس کی مصلحتیں ان سے وابستہ ہیں، یہ عادات شریعت کے عین مطابق ہیں، جیسے کھانا، پینا، جاگنا، رنج، خوشی، عمدہ چیزوں میں لذت محسوس کرنا اور غیر لذیذ چیزوں سے نفرت کرنا وغیرہ[۳]۔

---

[۱] علم اصول فقہ: ۵۱۷۔
[۲] الموافقات فی اصول الشریعۃ للشاطبی: ۲/ ۱۹۸۔
[۳] الموافقات فی اصول الشریعۃ للشاطبی: ۲/ ۲۰۹۔

قاعدہ نمبر ۸: وہ عادات جو حالات، زمانے اور احوال کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہیں ان کی حیثیت جزئیات کی سی ہے، جیسے لباس اور مکان کی ساخت، مزاج کی سختی، نرمی، سستی اور چستی وغیرہ۔ ان جزئی قسم کی عادات کے مطابق کوئی فیصلہ اس بنیاد پر نہیں کیا جاسکتا کہ اگلوں کی یہ عادت تھی، اس لیے کہ ان میں ہر زمانے میں تغیر و تبدل کا احتمال ہے [1]۔

قاعدہ نمبر ۹: نص شرعی اور عرف میں تعارض کی صورت میں جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں کہ نص شرعی کو ہر صورت میں عرف پر ترجیح دی جائے گی، البتہ امام ابو یوسفؒ نے اس معاملہ میں ایک صورت یہ بیان کی ہے کہ اگر کوئی منصوص حکم عرف پر مبنی ہو تو عرف و عادت کے بدلنے سے وہ منصوص حکم خود بخود بدل جائے گا [2]۔

قاعدہ نمبر ۱۰: عرف انطباقِ احکام کا مرجع ہے، نئے پیش آمدہ مسائل اور جزئی واقعات پر احکام کے انطباق کے لیے عرف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے [3]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ عرف کی لغوی و اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ عرف کی شرعی حیثیت بیان کریں۔

(ج)۔ عرف کے معتبر ہونے کے شرائط کیا ہیں؟ عرف کی بنیادی کتنی قسمیں ہیں؟

(د)۔ عرف صحیح کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ عرف شریعت کی تعریف بیان کریں۔

(و)۔ نص شرعی اور عرف میں تعارض کی صورت میں کس کو ترجیح ہو گی؟

(ز)۔ عرف کے ارکان کتنے ہیں؟

---

(۱) الموافقات فی اصول الشریعۃ للشاطبی: ۲/ ۲۰۹۔

(۲) نشر العرف: ۱۱۸۔

(۳) عرف کی تفصیلی احکام کے لیے دیکھئے: علامہ ابن عابدین شامیؒ کی "نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف"۔

فصلِ ششم: شرائع سابقہ

۱۔شرائع سابقہ سے مراد:

شرائع سابقہ اور شرائع من قبلنا سے مراد وہ احکام ہیں جو اللہ تعالی نے اپنے برگزیدہ رسولوں اور نبیوں کے ذریعے سابقہ امتوں کی طرف بھیجے تھے۔ شریعت اسلامی اور شرائع سابقہ کا آپس میں اس لحاظ سے گہرا تعلق ہے کہ ان سب کا منبع ایک ہی ہے جو اللہ تعالی کی ذات ہے[۱]۔

تمام شرائع سماویہ کا بنیادی عقیدہ ایک ہی رہا ہے اور وہ عقیدہ توحید ہے کہ عبادت صرف ایک اللہ کی کرنا اور اس کی ذات وصفات میں کسی دوسرے کو شریک نہ کرنا۔ عبادت کی شکلیں اور طریقے مختلف شریعتوں میں مختلف رہے، لیکن ہر شریعت میں عبادت کی روح اور فلسفہ ایک ہی تھا۔ احکامات مختلف شریعتوں میں مختلف رہے، ایک چیز ایک شریعت میں حرام تھی مگر وہی چیز کسی اور شریعت میں حلال کر دی گئی، مثلاً امم سابقہ کے لیے مالِ غنیمت حرام تھا، لیکن امت محمدیہ ﷺ کے لیے اسے حلال کر دیا گیا[۲]۔

۲۔شرائع سابقہ کی اقسام اور ان کی تشریعی حیثیت:

شرائع سابقہ کے احکام کو مندرجہ ذیل پانچ قسمیں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

(الف)۔ عقائد سے متعلق احکام (ب)۔ شریعتِ اسلامی میں غیر مذکور احکام (ج)۔ شریعتِ اسلامی میں مذکور احکام (د)۔ شریعتِ اسلامی میں مذکور منسوخ احکام (ھ)۔ شرائع سابقہ کے وہ احکام جن کا قرآن وسنت میں نہ اقرار ہو اور نہ انکار ہو[۳]۔

(الف)۔عقائد سے متعلق احکام:

شرائع سابقہ کے وہ احکام جو عقائد سے متعلق ہیں، عقائد تمام شریعتوں میں یکساں رہے ہیں، یہ کسی ایک

---

(۱) جس نے ہر زمان ومکان میں انسانوں کی ہدایت کے لیے انبیاء علیہم السلام اور کتابیں بھیجیں، جن میں آخری رسول حضرت محمد ﷺ اور آخری کتاب قرآن مجید ہے، ارشاد ربانی ہے: ”شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ.“ (الشوریٰ:۱۳)۔

سیدنا ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے:

”الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ.“ (صحیح بخاری: ۴/۱۶۷، رقم: ۳۴۴۳)

ترجمہ: تمام انبیاء علیہم السلام آپس میں بھائی ہیں کہ ان کی مائیں مختلف اور دین ایک ہے۔

(۲) جامع الاصول: ۳۹۷۔

(۳) اصول فقہ: ۳۹۲۔

رسول کی شریعت کیساتھ مخصوص نہ تھے، مثلاً: ایمان باللہ اور ایمان بالآخرہ وغیرہ۔ ان اعتقادی احکام کو اسلامی شریعت منسوخ نہیں کرتی۔ امم سابقہ نے اعتقادی احکام کی اصل شکل مسخ کر دی ہے، لہذا عقائد کے حوالے سے شرائع سابقہ کے وہی احکام صحیح تصور کیے جائیں گے جو قرآن وسنت نے بیان کیے ہیں، شرائع سابقہ کے عقائد شرعی طور پر حجت ہیں۔ اب ان کی حجیت کی دلیل شریعت اسلامی کے نصوص ہیں، شرائع سابقہ نہیں۔

(ب)۔ شریعتِ اسلامی میں غیر مذکور احکام:

وہ احکام جو شریعت اسلامی میں مذکور نہیں، قرآن وسنت نے انہیں بیان نہیں کیا ہے، اس قسم کے احکام کے بارے میں اصولیین کا اتفاق ہے کہ وہ ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔

(ج)۔ شریعتِ اسلامی میں مذکور احکام:

اس سے وہ احکام مراد ہیں جنہیں شریعت اسلامی نے بیان کیا ہے اور قرآن مجید یا سنت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ وہ احکام ہم پر بھی اسی طرح فرض ہیں، جس طرح امم سابقہ پر فرض تھے۔ احکام کی یہ قسم بالاتفاق حجت ہے، ان کی حجیت شریعت اسلامی کی نصوص سے ثابت ہے، ان کا ماخذ شرائع سابقہ نہیں بلکہ نصوص شرعیہ ہیں۔ مثال کے طور پر روزہ امم سابقہ پر فرض تھا قرآن مجید میں امم سابقہ پر روزہ کی فرضیت کا ذکر کرنے کیساتھ امتِ مسلمہ پر بھی اس کے فرض ہونے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد ہے: "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ." (البقرۃ:۱۸۳)۔

اسی طرح قربانی ملت ابراہیمی کی نشانی ہے، شریعت اسلامی سے اسے برقرار رکھا، سیدنا زید بن ارقم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا: "يَا رَسُولَ الله، مَا هَذِهِ الْأَضَاحِيُّ؟" یارسول اللہ ﷺ یہ قربانی کیا ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: "سُنَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ." [1] یہ تمہارے جد امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے۔

(د)۔ شریعتِ اسلامی میں مذکور منسوخ احکام:

وہ احکام جو قرآن یا سنت میں مذکور ہیں، لیکن کا منسوخ ہونا قرآن یا سنت کے نصوص سے ثابت ہو۔ اس قسم کے احکام ہمارے حق میں منسوخ ہیں، شریعت اسلامی شرائع سابقہ کے جن احکام کی ناسخ ہے وہ

---

(۱) سنن ابن ماجہ: ۴/ ۳۰۵، رقم: ۳۱۲۷۔ اسناد ضعیف۔

بالاتفاق ہمارے لیے حجت نہیں ہیں، جیسے:"وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ." توبہ کی یہ صورت کہ اپنی جانوں کو قتل کر دینا شریعت موسوی کیساتھ خاص تھا، امتِ مسلمہ پر اللہ تعالی احسان فرمایا کہ صدقِ دل سے اپنے رب سے معافی مانگ لیں بس! ان کی یہ توبہ ہے۔ اسی طرح امم سابقہ پر مالِ غنیمت حرام تھا وہ اموالِ غنیمت کو ایک جگہ جمع کر کے رکھ دیتیں اور آسمان سے آگ آکر انہیں جلادیتی۔ امت مسلمہ کے لیے مال غنیمت حلال ہے، شریعتِ اسلامی نے مالِ غنیمت کی حرمت کے حکم کو منسوخ کر دیا۔

(ھ)۔ شرائع سابقہ کے وہ احکام جن کا قرآن وسنت میں نہ اقرار ہو اور نہ انکار ہو:

شرائع سابقہ کے وہ احکام قرآن یا سنت میں مذکور ہیں، لیکن قرآن وسنت نے ان کا نہ اقرار کیا ہے اور نہ ہی انکار۔ شریعت اسلامی میں ان احکام کی فرضیت یا منسوخی کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی، بلکہ قرآن وسنت اس سے ساکت ہے۔ مثال کے طور پر تورات کا ایک حکم ہے جو قرآن مجید میں ہے:

"وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ." (المائدۃ:۴۵)۔

ترجمہ: تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا ہے کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ ہے، پھر جو قصاص کا صدقہ کرے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔

شرائع سابقہ کی اس قسم کے احکام کے شرعی حجت ہونے یا نہ ہونے میں اصولیین کا اختلاف ہے: بعض احناف کی رائے یہ ہے کہ احکام ہمارے لیے بھی حجت ہیں اور ہماری شریعت کا جزء ہونے کی حیثیت سے معتبر ہیں اور بعض اصولیین کا نظریہ ہے کہ یہ ہمارے لیے بھی شریعت نہیں، ان میں ہر فریق نے اپنے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں دلائل بیان کیے ہیں[۱]۔ لیکن یہ اختلاف کوئی اہمیت نہیں رکھتا، اس لیے کہ قرآن وسنت ایک دائمی اور ابدی قانون ہے اس میں جو احکام مذکور ہیں وہ ہمارے لیے حجت ہیں۔

---

[۱] دلائل کی تفصیل کے لیے دیکھئے: علم اصول فقہ: ۳۹۵-۴۰۳، جامع الاصول: ۳۹۹-۴۰۱۔

۳۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: رسول اللہ ﷺ نبوت سے پہلے کس شریعت پر تھے، یہ ایک اختلافی مسئلہ ہے، بعض کہتے ہیں کہ آپ حضرت آدم علیہ السلام کے شریعت پر تھے، بعض حضرات کہتے ہیں کہ شریعتِ ابراہیمی پر تھے، یہ امام واحدیؒ، امام قشیریؒ، امام ابو منصور ماتریدیؒ اوراحناف کا مذہب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ شریعت موسوی پر تھے، بعض کا خیال ہے کہ شریعت عیسوی پر تھے، یہ ابو اسحاق اسفرائینیؒ کا مسلک ہے، قشیریؒ سے ایک قول یہ منقول ہے کہ آپ ﷺ ایک شریعت کے پابند تھے لیکن ہمیں اس کے متعلق کوئی علم نہیں۔ بعض اس میں توقف کرتے ہیں، یہ امام الحرمین، امام غزالیؒ، علامہ آمدیؒ اورامام نووی کی رائے ہے۔ امام الحرمین کہتے ہیں کہ یہ کوئی اہم مسئلہ نہیں، بلکہ اس کا تعلق تاریخی روایات کیساتھ ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ آپ ﷺ شریعت ابراہیمی پر تھے[۱]۔

قاعدہ نمبر ۲: اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ شریعت اسلامی تمام سابقہ شریعتوں کی ناسخ ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر ۳: شرائع سابقہ کی عدم حجیت کے قائلین میں امام ابن حزم ظاہریؒ، امام غزالیؒ، امام فخر الدین رازیؒ، ابو اسحاق شیرازیؒ، امام نوویؒ، اشاعرہ اور معتزلہ شامل ہیں۔ امام احمد اور حنبلی فقہاء سے ایک روایت عدم حجیت کی ہے، شافعیہ کے نزدیک بھی یہی موقف راجح ہے[۳]۔

قاعدہ نمبر ۴: شرائع سابقہ کو حجت تسلیم کرنے والوں میں امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، بعض شوافع اور جمہور حنابلہ ہیں، امام احمدؒ نے بھی ایک روایت ہے کہ شرائع سابقہ کے جن احکام کا نسخ ثابت نہیں ہے ان کا اعتبار کیا جائے گا[۴]۔

قاعدہ نمبر ۵: شرائع سابقہ کے احکام معلوم کرنے کے لیے یہود ونصاریٰ کی روایات کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ انہوں نے اپنی کتابوں میں تحریفات کی ہیں اوران کی روایات میں تواتر بھی مفقود ہے، لہذا شرائع سابقہ کے بارے میں وہی کچھ معتبر اور قابل اعتماد ہے جو قرآن وسنت کے ذریعے ہم تک پہنچا ہے۔

---

(۱) ارشاد الفحول: ۲/ ۱۷۷-۱۷۹۔
(۲) المستصفی: ۱/ ۲۵۵۔
(۳) الاحکام فی اصول الاحکام: ۴/ ۱۹۰، المستصفی: ۱/ ۲۵۱، المنخول من تعلیق الاصول: ۲۳۴، ارشاد الفحول: ۲/ ۲۵۷۔
(۴) اصول البزدوی: ۲۳۲، المستصفی: ۲/ ۱۸۴، ارشاد الفحول: ۲/ ۲۵۷۔

قاعدہ نمبر۶: شرائع سابقہ کے جو احکام منسوخ نہیں ہوئے وہ اس قاعدے کی رو سے حجت ہیں: "القديم يترك على قدمه" یعنی قدیم کو اس کی قدامت پر چھوڑ دیا جائے گا۔

۴۔ تمرین:

(الف)۔ شرائع سابقہ سے کیا مراد ہیں؟

(ب)۔ شرائع سابقہ کی اقسام اوران کی تشریعی حیثیت بیان کریں۔

(ج)۔ رسول اللہ ﷺ نبوت سے پہلے کس شریعت پر تھے؟

(د)۔ شرائع سابقہ کی عدم حجیت کے قائلین کون کون ہیں؟

(ھ)۔ شرائع سابقہ کو حجت تسلیم کرنے والے حضرات کون ہیں؟

بابِ دوم: حکمِ شرعی کا بیان

بابِ دوم درج ذیل پانچ فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: فصلِ دوم: حکم شرعی کا بیان

فصلِ دوم: حکمِ تکلیفی کی اقسام وانواع

فصلِ سوم: احکامِ تکلیفہ کی احوالِ مکلفین کے اعتبار سے تقسیم

فصلِ چہارم: تکلیف و متعلقاتِ تکلیف کا بیان

فصلِ پنجم: احکامِ وضعیہ کا بیان

فصلِ اول: حکم شرعی کا بیان

اصول فقہ کا اصل مقصود حکمِ شرعی کی دریافت اور تعین ہے، اس لیے اصولیین اپنی کتابوں میں حکمِ شرعی کی حقیقت وماہیئت اور اس کے اقسام وانواع پر بحث کرتے ہیں۔

ا۔ حکم کی تعریف:

حکم کا لغوی معنی: منع کرنا اور روکنا ہے اور اصطلاح شریعت میں حکم اللہ تعالی کا وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہو اور اس کے ذریعے یا تو ان سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا جائے، خواہ مطالبہ لازمی ہو یا غیر لازمی ہو، یا کسی کام کے کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا جائے، یا کسی چیز کے متعلق کسی حکم کے ثبوت یا عدم ثبوت کے حق میں کسی اعتبار سے ذریعہ یا باعث ہونے کو بیان کیا جائے۔ جیسے "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ." (سورۃ البقرۃ:۲۴۴) یہ ایک حکم شرعی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالی کی طرف سے خطاب ہے، مکلف بندوں کے افعال سے اس کا تعلق ہے اور اس میں قتال فی سبیل اللہ کا مطالبہ کیا گیا ہے۔

اسی طرح "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ." (سورۃ البقرۃ:۲۲۰) یہ ایک حکم شرعی ہے اس لیے کہ اللہ تعالی کی طرف سے خطاب ہے اور مکلف بندوں کے افعال سے اس کا تعلق ہے، اس میں مشرکہ عورتوں کیساتھ نکاح کی ممانعت کا حکم دیا گیا ہے۔ اسی طرح" أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ." (سورۃ الاسراء:۷۸) یہ ایک حکم شرعی ہے اس لیے کہ اللہ تعالی کی طرف سے خطاب ہے، مکلف بندوں کے افعال سے اس کا تعلق ہے اور اس میں سورج ڈھلنے کو نماز کے فرض ہونے کا سبب قرار دیا گیا ہے۔[1]

۲۔ ارکانِ حکم شرعی:

حکم کے درج ذیل چار ارکان ہیں:

ا۔ حاکم ۲۔ محکوم علیہ ۳۔ محکوم فیہ ۴۔ محکوم بہ

(الف)۔ حاکم: حکم کرنے والے کو کہتے ہیں جو احکامات شرعیہ میں اللہ تعالی کی ذات ہے، حاکم تنہا اللہ تعالی کی ذات ہے اس لیے حکم وہی ہے جس کا وہ حکم دے اور قانون وہی ہے جس کو وہ قانون بنائے، قرآن مجید میں ہے: "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلهِ." (الانعام:۵۷، یوسف:۶۷،۴۰)، "فیصلے کا اختیار سارا اللہ تعالی کو ہے"۔

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۱/ ۲۸۵، الوجیز فی اصول الفقہ:۲۳۔

دوسری آیت میں ہے:”أَلَا لَهُ الْحُكْمُ.“ (الانعام:٦٢)،”خوب سن لو!فیصلہ اسی کا ہے“۔ایک جگہ ارشاد ہے:”وَلَهُ الْحُكْمُ.“(القصص:۷۰)۔”اور فیصلہ اسی کا ہے“۔اور ایک جگہ ارشاد ہے:” فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ الله.“(المائدة:۴۸)،”ان کے درمیان اللہ کے اتارے ہوئے قانون کے مطابق فیصلہ کیجئے“۔اللہ تعالی کے سوا کسی کو حاکم ماننا شرک و کفر ہے اور توحید فی الحاکمیت سے انحراف ہے جو اسلام کا بنیادی اور اساسی عقیدہ ہے،اس مسئلہ میں تمام مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالی ہی ہے اور اللہ تعالی نے اپنے احکام اپنے بندوں کی طرف اپنے رسولوں اور کتابوں کے ذریعہ نازل کیے ہیں،البتہ اس بات میں اختلاف ہے کہ ان احکام کو پہچاننے کا ذریعہ کیا ہے؟اس میں تین مذہب ہیں:

پہلا مذہب معتزلہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ حسن اور قبح بعض اشیاء کی ذاتی صفات میں داخل ہے،کیونکہ ان میں کچھ چیزیں مفید ہیں اور کچھ نقصان دے اور محض عقل کی بنیاد پر انہیں اس حیثیت سے پہچان لینا انسان کے بس میں تھا،اس کا جاننا رسولوں اور کتابوں پر موقوف نہیں۔اب شریعت میں جن افعال کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہ اسی لحاظ سے دیا ہے کہ وہ افعال اپنی ذات اچھے اور مفید تھے اور جن افعال سے اس نے منع کیا ہے وہ اسی لحاظ سے ہے کہ وہ افعال بنفسہ قبیح ہیں،اس لیے بندوں کے افعال کے بارے میں اللہ تعالی کے احکام اگرچہ شریعت کے ذریعہ پہچانے جاتے ہیں ، لیکن اچھا اور برا اقرار دینے میں عقل کا بھی ایک طرح کا دخل حاصل ہے اور عقل ہی تو تھی جس کی بدولت لوگوں نے رسولوں کو پہچانا اور انہیں سچا مانا۔اگر اشیاء میں ذاتی طور پر حسن اور قبح نہ پائی جاتی تو وہ انہیں کیسے پہچانتے اور ان کی تصدیق کرتے؟!!

دوسرا مذہب اشاعرہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ عقل اپنے طور پر بلاواسطہ اللہ تعالی کے حکم کا ادراک نہیں کرسکتی،بلکہ اس کے لیے رسول کے واسطے اور اس کی تبلیغ کی ضرورت ہے،افعال کا حسن اور قبح ذاتی نہیں،اچھائی وہی ہے جسے شریعت اچھائی قرار دے اور اس کا حکم دے اور بُرائی وہی ہے جسے شریعت برائی قرار دے اور اس سے منع کرے،اس لیے بندوں کے افعال میں اللہ تعالی کے احکام صرف شریعت ہی کے ذریعہ پہچانے جاسکتے ہیں۔

تیسرا مذہب ماتریدیہ اور محققین احناف کا ہے جو مذکورہ دونوں مسلکوں کے بین بین ہے کہ انسان کے لیے اگرچہ محض اپنی عقل کی بدولت اشیاء کی حسن وقبح کو پہچان لینا ممکن تھا(جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں)، لیکن یہ

طے کرنا کہ فلاں فعل کے بارے میں اللہ تعالی کا حکم یہ ہے اور فلاں کے بارے میں یہ حکم ہے عقل کے بس کی بات نہ تھی، اس لیے اللہ تعالی کے احکام صرف شریعت کے ذریعہ ہی پہچانے جاسکتے ہیں جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔

اس اختلاف کا عملی طور پر صرف ایک پہلو اُن لوگوں کے بارے میں سامنے آتا ہے جن تک انبیاء علیہم السلام کی دعوت نہیں پہنچی، معتزلہ کے مذہب کے مطابق ان سے اللہ تعالی کے ہاں محاسبہ ہوگا اور دوسرے دونوں مسلکوں اشاعرہ اور ماتریدیہ کی رُو سے جن کو دعوت نہیں پہنچی ان کا نہ محاسبہ ہوگا اور نہ ہی ان کو ثواب وعذاب ہوگا[1]۔

(ب)۔ محکوم علیہ: اس ذات کو کہتے ہیں جس کو حکم دیا جائے، جس کا مصداق مکلف انسان وجنات ہیں، اصولیین اسے مکلف کہتے ہیں۔

(ج)۔ محکوم فیہ: اس کو کہتے ہیں جس کا حکم دیا جائے، یعنی مکلف کا فعل خواہ کرنا ہو، یا نہ کرنا ہو۔ یعنی شارع کا خطاب جس چیز سے متعلق ہو اس کو محکوم فیہ کہتے ہیں، اگر شارع کا خطاب حکمِ تکلیفی ہو تو محکوم فیہ لازماً مکلف کا فعل ہوگا اور اگر حکم وضعی ہو تو محکوم فیہ کبھی مکلف کا فعل ہوتا ہے، جیسے معاہدوں اور جرائم میں محکوم فیہ مکلف کا فعل ہوتا ہے اور کبھی اس کا فعل نہیں ہوتا، لیکن اس کے فعل کی طرف لوٹتا ہے، جیسے رمضان کے مہینے کا آنا جس کو شارع نے وجوبِ صوم کا سبب بنایا ہے اور روزہ رکھنا مکلف کا فعل ہے۔

(د)۔ محکوم بہ: وہ وصف ہے جس کا حکم لگایا جائے، یعنی وجوب، حرمت، استحباب وکراہت وغیرہ۔ اس کو عام طور پر حکم کہا جاتا ہے۔

۳۔ اقسامِ حکم شرعی:

حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں[2]:

(الف)۔ حکمِ تکلیفی (ب)۔ حکمِ وضعی

(الف)۔ حکمِ تکلیفی کی تعریف:

حکمِ تکلیفی سے وہ حکم مراد ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا اس منع ہو جانے کا مطالبہ کیا گیا ہو، یا کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو۔ اس کو حکمِ تکلیفی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں انسان کو کسی کام کے ادا

---

[1] جامع الاصول: ۸۸۔

[2] الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۲۹۳۔

کرنے اور ترک کرنے کی تکلیف دی گئی ہے، جیسے ''يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ'' (سورۃ المائدۃ:۱) یہ ایک حکم شرعی ہے، اس لیے کہ اس میں ایفائے عہد کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ''وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا'' (سورۃ الاسراء:۳۲) یہ حکم شرعی ہے اس میں ایک فعل قبیح زنا سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور ''فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ'' (سورۃ الجمعہ:۱۰) یہ ایک حکم شرعی ہے اس میں شارع کی طرف سے جمعہ کی نماز سے فارغ ہو کر منتشر ہونے اور اپنا کاروبار کرنے کی اجازت دی گئی ہے[۱]۔

(ب)۔ حکمِ وضعی کی تعریف:

حکمِ وضعی سے مراد وہ حکم ہے جو کسی حکم کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کا باعث ہو، یعنی جس میں ایک چیز کا دوسری چیز کا سبب، شرط یا مانع بتایا گیا ہو۔ اس کو حکمِ وضعی اس لیے کہتے ہیں کہ شارع نے ایک چیز کو سبب، شرط یا مانع مقرر کیا ہے تو یہ اپنی حیثیت سے دو چیزوں کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے: ''وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللهِ'' (سورۃ المائدۃ:۳۸) یہ ایک حکم شرعی ہے، کیونکہ شارع نے اپنے اس خطاب میں چوری کو چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹنے کا سبب مقرر کیا ہے۔

اسی طرح حدیث میں ہے:

''«رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الْمَجْنُونِ الْمَغْلُوبِ عَلَى عَقْلِهِ حَتَّى يَفِيقَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ»[۲]''

ترجمہ: (تین شخص مرفوع القلم ہیں: سویا ہوا شخص یہاں تک کہ وہ بیدار نہ ہو جائے، بچہ یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے اور دیوانہ یہاں تک کہ اس کے ہوش وحواس درست ہو جائیں)۔

یہ ایک حکم شرعی ہے اس میں شارع نے نیند، کم سنی اور دیوانگی کو احکام کا مکلف ہونے کے لیے مانع ٹھہرایا ہے، ان عوارض کی موجودگی میں انسان احکام کا مکلف نہیں ہوتا[۳]۔

۴۔ حکمِ تکلیفی اور حکمِ وضعی میں فرق:

---

[۱] تسہیل الوصول:۲۹۱، الوصول الی قواعد الاصول:۱۲۴، الوجیز فی اصول الفقہ:۲۶۔

[۲] مسند أحمد (۱/۱۵۴، رقم ۱۳۲۷)، سنن أبي داود (۴/۱۴۰، رقم ۴۴۰۲)، مستدرک حاکم (۴/۴۳۰، رقم ۸۱۶۹).

[۳] تسہیل الاصول:۲۹۳، الوجیز فی اصول الفقہ:۲۶۔

حکم تکلیفی اور حکم وضعی میں فرق کئی فرق ہیں:

پہلا فرق یہ ہے کہ حکم تکلیفی میں مکلف لوگوں سے کسی کام کے کرنے یا چھوڑے کا مطالبہ ہوتا ہے یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا جاتا ہے، لیکن حکم وضعی میں اس قسم کا کوئی مطالبہ یا اختیار نہیں ہوتا، بلکہ اس کا مقصد صرف یہ بات بیان کرنا ہوتا ہے کہ شارع نے فلاں چیز کے وجود کے لیے فلاں چیز کو سبب، شرط یا مانع بتایا ہے تاکہ اس شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ حکم شرعی کب ثابت ہوتا ہے اور کب منتفی ہوتا ہے؟!

دوسرا فرق یہ ہے کہ حکم تکلیفی میں ایسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے جس کے کرنے یا چھوڑنے کی انسان میں طاقت ہو اور وہ اس کی قدرت واستطاعت کے حدود میں داخل ہو، اس لیے کہ ایک شخص کو جو حکم دیا جاتا ہے اس سے مقصود اس کی تعمیل ہے اور اگر وہ حکم اس کی طاقت سے باہر ہو تو اس کا حکم دینا بے کار ہے اور شارع کا کوئی حکم حکمت کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے شارع ایسا حکم کبھی نہیں دیتا جو انسان کی طاقت سے باہر ہو۔ اس لیے یہ قاعدہ مسلمہ ہے: ''لاتکلیف الا بمقدور!'' (انسان کو صرف اس چیز کا مکلف بنایا گیا ہے جس کی وہ طاقت رکھتا ہو)۔ اور جب کہ حکم وضعی کے موضوع میں یہ بات نہیں کہ وہ مکلف کی قدرت میں ہو، کیونکہ اس کا مقصد دو چیزوں کے درمیان رابطہ بتلانا ہے، اس کا مقصد تکلیف یعنی حکم دینا نہیں ہے جس کی وہ تعمیل کرے۔ اس لیے بعض وضعی احکام ایسے ہیں جو انسان کی قدرت میں ہیں اور بعض اس کی قدرت سے باہر ہیں، لیکن جب وہ موجود ہوتے ہیں تو ان کا اثر ضرور مرتب ہوتا ہے، جیسے چوری، زنا اور ایسے ہی جرائم۔

شارع نے ان کو ان مسببات کے لیے اسباب مقرر کیا ہے، چوری کو چور کا ہاتھ کاٹنے کا سبب مقرر کیا ہے اور زنا کو زانی کو کوڑے لگانے کا یا رجم کرنے کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ یہی حال باقی جرائم کا ہے۔ اور اسی طرح بیع کسی چیز کی ملکیت کے منتقل ہونے کا سبب ہے، نکاح سے رشتہ ازدواج کا سبب ہے اور گواہ صحت نکاح کے لیے شرط ہیں۔ بعض وضعی احکام ایسے ہیں جو انسان کی قدرت سے باہر ہیں، جیسے ماہ رمضان کا آنا وجوب صوم کا سبب ہے، سورج کا ڈھلنا ظہر کی نماز کا سبب ہے، قرابت داری میراث کا سبب ہے اور جنون مکلف ہونے سے مانع ہے اور قتل مورث وراثت سے مانع ہے[1]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا: اصولیین کے نزدیک اللہ تعالی کا وہ خطاب جو مکلف بندوں کے افعال سے متعلق نہ ہو حکم نہیں

---

[1] الوجیز فی اصول الفقہ: ۲۷، جامع الاصول: ۴۶-۴۷۔

کہلائے گا، جیسے اللہ تعالی کا اپنی ذات وصفات سے متعلق خطاب، مثلاً:"إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ."(سورۃ العنکبوت:٦٢)۔اسی طرح اللہ تعالی کا جمادات سے متعلق خطاب، مثلاً"وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ."(سورۃ الاعراف:۵۴)۔اسی طرح اللہ تعالی کا زمین وپہاڑوں سے متعلق خطاب، مثلاً"أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا. وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا."(سورۃ النباء:٦-٧)۔

اسی طرح اللہ تعالی کے بعض ارشادات بندوں کے افعال سے متعلق تو ہیں، لیکن ان میں مطالبہ، اختیاراور سبب وشرط وغیرہ نہیں پائے جاتے ہیں، جیسے قرآن مجید میں بیان کردہ واقعات میں ہے، جیسے"الم غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ." (سورۃ الروم:۱-۳)۔اوراسی طرح مخلوقات پیدا کرنے کے بارے میں اللہ تعالی کا ارشاد ہے:"وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ."(سورۃ الصافات:٩٦)[۱]۔

قاعدہ نمبر۲: بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا وہ خطاب جو طلب یا اختیار دینے کے بارے میں ہے، اسے"خطابِ تکلیف" سے موسوم کیا جاتا ہے اور بندوں کے افعال سے متعلق شارع کا وہ خطاب جو وضع کے بارے میں ہے، اسے "خطابِ وضع" کہا جاتا ہے۔

قاعدہ نمبر۳: فقہ اوراصول فقہ دونوں کی غرض وغایت حکم شرعی کا جاننا ہے، لیکن علم اصول فقہ حکم شرع کو اس اعتبار سے دیکھتا ہے کہ اس کے وہ قاعدے اور طریقے کیا ہیں، جن کے ذریعے اس تک رسائی ہوتی ہے، جب کہ علم فقہ اس کو استنباط کے نقطہ نظر سے دیکھتا ہے، یعنی علم اصول فقہ نے حکم شرعی کے پہچاننے کے لیے جو اصول وضع کیے ہیں علم فقہ ان کو تطبیق دے کر مآخذ احکام سے شرعی حکم عملاً اخذ کرتا ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر۴: اصولیین کے نزدیک حکم اللہ تعالی کا خود خطاب ہے، یعنی نصوص شرعیہ خطاب ہے، لیکن فقہاء کے نزدیک حکم سے مراد خطاب کا اثر اور نتیجہ ہے، یعنی خطاب میں جو چیز شامل ہے جس کو خطاب کا مشمول بھی کہہ سکتے ہیں، جیسے ارشاد ہے۔"وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا." (سورۃ الاسراء:۳۲)، اصولیین کے نزدیک اس نص کو حکم سمجھا جائے گا، لیکن فقہاء کے نزدیک اس خطاب میں نص کا جو اثر ہے، یعنی اس نص شرعی میں جو چیز شامل ہے، یعنی حرمت زنا، وہ حکم ہو گا[۳]۔

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ:۲۵، جامع الاصول:۴۵-۴۶۔

(۲) الوجیز فی اصول الفقہ:۲۳، جامع الاصول:۴۳۔

(۳) الوجیز فی اصول الفقہ:۲۵، جامع الاصول:۴۶۔

قاعدہ نمبر ۵: علامہ آمدیؒ نے حکم شرعی کی تین قسمیں ذکر کی ہیں:

۱۔ حکم اقتضائی: وہ حکم ہے جس سے کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا تقاضا کیا گیا ہو۔

۲۔ حکم تخییری: وہ حکم ہے جس سے کسی کام کے کرنے اور نہ کرنے کا مکلف کو اختیار دیا گیا ہو۔

۳۔ حکم وضعی: وہ حکم ہے جس میں کسی چیز کو کسی کام کے لیے سبب، شرط یا مانع قرار دیا گیا ہو[1]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ حکمِ شرعی کی تعریف اور اقسام ذکر کریں۔

(ب)۔ حکمِ شرعی کے کتنے ارکان ہیں؟ محکوم فیہ اور محکوم بہ سے کیا مراد ہیں؟

(ج)۔ حکم تکلیفی اور حکمِ وضعی میں فرق بیان کریں۔

(د)۔ درج ذیل مثالوں میں حکمِ تکلیفی اور حکمِ وضعی کی تعیین کیجیے، نیز ارکانِ حکم کی نشاندہی کریں۔

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاة. فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا. وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ. ليس للقاتل ميراث. خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ. كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَ. وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.

ایک حل شدہ مثال:

"أَقِيمُوا الصَّلَاةَ..":

حکم...... حکمِ شرعی: اس لیے کہ خطاب اللہ متعلق بافعال المکلفین اقتضاءً ہے...... حکمِ تکلیفی: اس لیے کہ اقامت صلاۃ کا حکم دیا گیا ہے...... حکمِ اقتضائی: اس لیے کہ مکلف سے اقامت صلاۃ کا تقاضا دیا گیا ہے...... حاکم: باری تعالی...... محکوم علیہ: انس وجن...... محکوم فیہ: فعل مکلف...... محکوم بہ: وجوب۔

[1] احکام الاحکام للآمدی: ۷/ ۱۳۷، جامع الاصول: ۴۶۔

فصلِ دوم: حکمِ تکلیفی کی اقسام وانواع

۱۔ حکمِ تکلیفی کی تعریف:

حکمِ تکلیفی سے وہ حکم مراد ہے جس میں کسی کام کے کرنے یا اس منع ہو جانے کا مطالبہ کیا گیا ہو، یا کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں اختیار دیا گیا ہو۔ اس کو حکمِ تکلیفی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں انسان کو کسی کام کے ادا کرنے اور ترک کرنے کی تکلیف دی گئی ہے۔ جیسے "يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ" (سورۃ المائدۃ:۱) یہ ایک حکمِ شرعی ہے، اس لیے کہ اس میں ایفائے عہد کا حکم دیا گیا ہے۔

۲۔ حکمِ تکلیفی کی اقسام:

حکمِ تکلیفی کی درج ذیل سات قسمیں ہیں:

۱۔ فرض ۲۔ واجب ۳۔ سنت ۴۔ مستحب ۵۔ حرام ۶۔ مکروہ ۷۔ مباح۔

۱۔ فرض:

(الف)۔ فرض کی تعریف:

فرض یہ ہے کہ جس کے کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیلِ قطعی سے ثابت ہو، بالفاظِ دیگر جس میں شارع مکلف سے کسی کام کے کرنے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے لازمی ہو اور حتمی ہو اور اس کی تکمیل مکلف کے لیے ہر حال میں ضروری ہو۔ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے یقین اور بدن سے عمل ضروری ہے، اس کا انکار کفر اور بلا عذر چھوڑنا فسق ہے[1]۔

(ب)۔ فرض کی اقسام:

فرض کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ فرض عین ۲۔ فرض کفایہ

۱۔ فرضِ عین کی تعریف:

فرضِ عین اس کو کہتے ہیں کہ جس میں مطلوب فعل کا مطالبہ ہر مکلف سے کیا جائے، یعنی شارع ہر مکلف سے اس فعل کے کرنے کا مطالبہ کرے، اس لیے چند آدمیوں کی طرف سے اس واجب کو ادا کرنے سے یہ واجب ادا نہ ہو گا، بلکہ ہر مکلف کو ادا کرنا ہو گا۔ جیسے نماز اور روزہ وغیرہ[2]۔

---

(۱) تسہیل الاصول:۲۹۴۔

(۲) سر الاسرار فی تشریح نور الانوار:۱۷۷۔

۲۔ فرضِ کفایہ کی تعریف:

فرض کفایہ اس کو کہتے ہیں کہ شارع کسی فعل کا مطالبہ مکلفین کی پوری جماعت سے کرے، نہ کہ ہر مکلف سے۔ اگر چند آدمیوں اس کام کو کریں تو باقی لوگوں کے ذمے سے فرض ساقط ہو جائے گا اور یہ باقی لوگوں کے قائم مقام بن جائے گا۔ اگر کوئی شخص بھی اس فعل کو ادا نہ کرے تو سب گنہگار ہوں گے، جیسے جہاد، قضاء، افتاء اور نماز جنازہ وغیرہ۔

۲۔ واجب:

(الف)۔ واجب کی تعریف:

واجب یہ ہے کہ جس کے کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیلِ ظنی سے ثابت ہو، بالفاظِ دیگر جس میں شارع مکلف سے کسی کام کے کرنے کا اس طرح مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے لازمی ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ظن غالب کیساتھ عمل ضروری ہے، اس کا بلا تاویل انکار گمراہی اور بلا عذر ترک فسق ہے۔ جیسے قربانی اور نماز وتر واجب ہے اس لیے کہ یہ دلیل ظنی سے ثابت ہیں۔

جمہور فقہاء کرام کے نزدیک فرض اور واجب دونوں ایک ہی چیز ہیں، ان کے درمیان کوئی فرق نہیں، لیکن احناف دونوں میں فرق کرتے ہیں کہ اگر دلیل قطعی سے ثبوت ہو تو فرض ہو گا اور اگر دلیل ظنی سے ثبوت ہو تو واجب ہو گا۔ کبھی فقہاء فرض پر واجب اور واجب پر فرض کا اطلاق کرتے ہیں[1]۔

(ب)۔ مقدمات فرض وواجب:

مقدمات فرض وواجب کا بھی وہی حکم ہے جو فرض وواجب کا ہے، یعنی جن چیزوں پر کسی فرض یا واجب کا پورا ہونا۔ یا صحیح ہونا موقوف ہو وہ بھی فرض وواجب کہلائیں گے، جیسے نماز کے لیے وضوء۔

۳۔ سنت:

(الف)۔ سنت کی تعریف:

سنت یہ ہے کہ جس کے کرنے کا مطالبہ لازمی طور پر نہ ہو، البتہ جس میں لزوم کے بغیر تاکید ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنے والا مستحق تعریف وثواب ہے اور عمل نہ کرنے والا مستحق عتاب وملامت ہے اور سنت کے مصداق وہ امور ہیں جن کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم

---

[1] اصول البزدوی: ۱۳۶، حسامی: ۵۸۔

سے ہو، خواہ یہ ثبوت قولاً ہو، یا فعلاً ہو، یا تقریراً ہو[1]۔ تقریر کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی کے سامنے کوئی کام کیا جائے، یا علم میں لایا جائے اور وہ دیکھے و جاننے پر خاموش رہیں[2]۔

(ب)۔ اقسامِ سنت:

سنت کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ سنتِ مؤکدہ ۲۔ سنتِ غیر مؤکدہ

ا۔ سنتِ مؤکدہ کی تعریف:

وہ سنن ہیں جن کا ثبوت اہتمام کیساتھ بطور عبادت ہو، اور فرض واجب کے حق میں مکمِلات و متممات ہوں، جیسے اذان و اقامت، فجر، ظہر، مغرب اور عشاء کی سنتیں۔ سنت مؤکدہ کا قصداً ترک مکروہ تحریمی ہے۔ اس کو سنت عبادتی اور سنت ہدی بھی کہتے ہیں[3]۔ پھر سنت مؤکدہ کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ سنتِ مؤکدہ علی العین (ب)۔ سنتِ مؤکدہ علی الکفایہ

(الف)۔ سنتِ مؤکدہ علی العین کی تعریف:

سنتِ مؤکدہ علی العین وہ ہے جس پر عمل کرنے کا غیر لازمی مطالبہ تاکید کیساتھ ہر ایک فرد سے ہو، جیسے پنج وقتہ نماز باجماعت پڑھنا وغیرہ۔

(ب)۔ سنتِ مؤکدہ علی الکفایہ کی تعریف:

سنتِ مؤکدہ علی الکفایہ وہ ہے جس پر عمل کرنے کا غیر لازمی مطالبہ تاکید کیساتھ پوری جماعت سے ہو، اس طور پر کہ بعض کا عمل کرلینے سے پوری جماعت عتاب سے بری قرار دی جائے، ورنہ پوری جماعت مستحق ملامت و عتاب ہوگی، جیسے تراویح کی جماعت اور رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف وغیرہ۔[4]

۲۔ سنتِ غیر مؤکدہ (زوائدہ) کی تعریف:

سنت زوائدہ غیر مؤکدہ وہ ہے جس کا ثبوت یا بطور عادت ہو، یعنی وہ افعال و اقوال جن کا تعلق عام انسانی زندگی اور بشری ضروریات و تقاضوں سے ہو، جیسے رسول اللہ ﷺ کا کھانا پینا اور نشست و برخواست وغیرہ۔ یا

---

(۱) توضیح و تلویح: ۶۱۰، نورالانوار: ۱۶۷۔

(۲) اصول الفقہ: ۴۲۔

(۳) نورالانوار: ۱۷۹۔

(۴) ردالمحتار: ۱/ ۳۶۱۔

رسول اللہ ﷺ نے انہیں بطور عبادت ہی کیا ہو، لیکن وہ فرض وواجب کے لیے تکمیل کا ذریعہ نہ ہوں اور پابندی کی وجہ سے عادت ہی کے درجے میں ہوگئے، جیسے نماز کے اندر قراءۃ اور رکوع وسجدہ کو طویل کرنا(۱)۔

۴۔ مستحب:

(الف)۔ مستحب کی تعریف:

مستحب وہ امر دینی ہے جس کے کرنے کا مطالبہ تاکید کیساتھ تو نہ کیا گیا ہو، لیکن اس کو رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے پسند فرمایا ہو۔ مستحب کا ثبوت بھی رسول اللہ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ کرام سے ہوتا ہے، مگر اس شرط کیساتھ کہ وجوب اور سنیت سے مانع قرائن موجود ہوں ، قولاً یوں کہ اس کا مطالبہ تاکید کیساتھ نہ ہو۔ اور عملاً یوں کہ اس کو کبھی کبھی یا بغیر پابندی کے کیا گیا ہو۔ مستحب کو مندوب، نفل، ادب اور تطوع بھی کہتے ہیں(۲)۔

(ب)۔ مستحب کا حکم:

مستحب پر عمل باعث ثواب ہے اور اس پر عمل نہ کرنے پر کوئی ملامت وگرفت نہیں، لیکن اگر سنت یا مستحب کا ثبوت ہر قسم کے شبہ سے خالی دلیل سے ہو تو اس کا انکار کفر ہے، جیسے "وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ." (سورۃ الطلاق: ۲)۔ یہ قطعی الثبوت بھی ہے اور قطعی الدلالت بھی ہے، اس میں بعض معاملات میں دو معتبر وثقہ آدمیوں کو گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ حکم استحبابی ہے۔ یاد رہے کہ جب کسی سنت یا مستحب کو شروع کیا جائے تو اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اگر درمیان میں اسے چھوڑ دیا جائے تو قضا واجب ہوگی۔

۵۔ حرام:

(الف)۔ حرام کی تعریف:

حرام وہ فعل ہے جس کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیلِ قطعی سے ثابت ہو، یعنی جس سے رکنے، بچنے اور نہ کرنے کا شارع نے حتمی اور لازمی طور پر مطالبہ کیا ہو۔ جیسے قتل، زنا اور چوری وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر ممانعت کا اعتقاد ضروری ہے اور عملاً احتراز ضروری ہے، اس کا انکار کفر، چھوڑنا موجب ثواب اور بلا عذر ارتکاب موجبِ مذمت وعقاب ہے(۳)۔

(ب)۔ حرام کی اقسام:

---

(۱) توضیح تلویح: ۶۱۰، حسامی ۵۹، نور الانوار: ۱۶۷۔

(۲) رد المحتار: ۱/ ۸۴، قمر الاقمار: ۱۶۷۔

(۳) توضیح تلویح: ۶۱۱، فواتح الرحموت: ۱/ ۵۸۔

حرام کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ حرام لعینہ ۲۔ حرام لغیرہ

ا۔ حرام لعینہ کی تعریف:

حرام لعینہ وہ چیز ہے جس میں حرمت اس کی ذات میں پائے جانے والے کسی وصف کی وجہ سے ہو، جیسے شراب، مردار کہ ان کا پینا و کھانا خود ان دونوں کے اندر پائے جانے والے اوصاف کی وجہ سے حرام ہے۔ اس کو محرم لذاتہ اور محرم لعینہ بھی کہتے ہیں۔

۲۔ حرام لغیرہ کی تعریف:

حرام لغیرہ وہ چیز ہے جس میں حرمت خارجی چیز کی وجہ سے ہو، جیسے مالِ غیر کا استعمال کہ نفس مال میں کوئی ایسا وصف نہیں جس کی وجہ سے اس کا استعمال حرام ہو، بلکہ اس میں حرمت مالک کی اجازت کے بغیر اس کے استعمال کی وجہ سے ہوتی ہے[۱]۔

٦۔ مکروہ:

(الف)۔ مکروہ کی تعریف:

مکروہ وہ فعل ہے جس کے ترک کرنے کا مطالبہ حتمی اور لازمی طور پر نہ کیا گیا ہو۔ بالفاظِ دیگر مکروہ وہ فعل ہے جس کی ممانعت کسی عارض کی وجہ سے ہو۔ اسے ترک کرنا باعثِ ثواب اور کرنے پر خوفِ عذاب ہے[۲]۔

(ب)۔ مکروہ کی اقسام:

مکروہ کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ مکروہ تحریمی ۲۔ مکروہ تنزیہی

ا۔ مکروہ تحریمی کی تعریف:

مکروہ تحریمی وہ ہے جس کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی ایسی دلیل سے ثابت ہو، جس میں کسی اعتبار سے شبہ ہو[۳]۔ اس کا حکم یہ ہے کہ ممانعت کے گمانِ غالب کیساتھ عمل میں احتراز ضروری ہو، بغیر کسی تاویل انکار گمراہی ہے اور ارتکاب موجب مذمت وعقاب ہے، جیسے ٹخنوں سے نیچے شلوار لٹکانا اور نماز میں سدل وغیرہ۔

۲۔ مکروہ تنزیہی کی تعریف:

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ: ۴۳، توضیح تلویح: ٦۱۱-٦۱۲۔

(۲) الوجیز فی اصول الفقہ: ۴۵، جامع الاصول: ٦۳۔

(۳) توضیح تلویح: ٦۱۱، فواتح الرحموت: ۱/ ۵۸، اصول الفقہ: ۴۷۔

مکروہ تنزیہی یہ ہے کہ جس کے نہ کرنے کا مطالبہ غیر لازمی طور پر تاکید کیساتھ ہو۔ اس کا ترک موجب تعریف وثواب ہے اوراس کا ارتکاب موجب ملامت وعتاب ہے، جیسے بغیر وضو اذان دینا وغیرہ۔

۷۔ مباح:

مباح کی تعریف:

مباح کی تعریف یہ ہے کہ شارع مکلف کو کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے کا اختیار دے اوراس کے کرنے یا نہ کرنے پر اس کی تعریف یا مذمت نہ کی جائے۔، جیسے عام ضروریات انسانی کھانا پینا اور پہننا اوڑھنا وغیرہ۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے کرنے یا نہ کرنے پر کوئی ثواب یا سزا نہیں دی جاتی، تاہم نیت اورارادے کی بنا پر اس پر ثواب ملتا ہے، جیسے کوئی شخص جسمانی قوت حاصل کرنے کے لیے ورزش کرے، لیکن اس سے اس کی نیت جہاد اور قتال کی تیاری ہو، تو یہ ورزش کرنا باعث ثواب ہے[1]۔

۸۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: فرضیت اوروجوب کا ثبوت محض امر اصطلاحی پر موقوف نہیں ہے کہ اگر امر کی صورت میں مطالبہ ہو تو یہ ثابت ہوں گے ورنہ نہیں، بلکہ اس کے اصولی ذرائع تین ہیں:

۱۔ وہ الفاظ جن کا لغوی مفہوم ہی لزوم کا ہے، جیسے: ''فَرَضَ، وَجَبَ، أوجب، کتب علیه، قضی'' وغیرہ۔

۲۔ وہ الفاظ جو صرفی ونحوی اعتبار سے لزوم کا مفہوم رکھتے ہیں، یعنی فعل امر، اسم فعل بمعنی امر، مصدر قائم مقام فعل امر، جیسے ارشاد ہے: ''فَضَرْبَ الرِّقَابِ.'' (سورۃ محمد: ۴) اس میں ''ضرب'' مصدر ''اضربوا'' فعل امر کا قائم مقام ہے۔

۳۔ فعل امر تو نہ ہو، لیکن فرضیت ووجوب کا تقاضا کرنے والے قرائن موجود ہوں، جیسے ''وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ.'' (سورۃ البقرۃ: ۲۳۳) اس میں ''يُرْضِعْنَ'' فعل مضارع امر کے معنی میں ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: ثبوت سنت کے ذرائع دو ہیں: قولی اور فعلی۔ سنت قولی یہ ہے کہ اس کے کرنے کا مطالبہ کسی ایسے قرینہ کیساتھ ہو جو وجوب کے مراد نہ لینے پر دال ہو۔ یا ایسی تاکید کیساتھ ہو جو وجوب کی تاکید سے کم

[1] روضۃ الناظر وجنۃ المناظر: ۷۳، الوجیز فی اصول الفقہ: ۴۷۔

ہو۔ اور سنتِ فعلی یہ ہے کہ بسا اوقات اس کو چھوڑنے کیساتھ ساتھ اکثر و بیشتر پابندی سے اس کے کرنے کا اہتمام بھی کیا گیا ہو۔ یا پابندی سے عمل کا ارادہ کیا گیا ہو، لیکن کسی عذر کی وجہ سے پابندی نہ کی گئی ہو اور اگر خود کبھی ترک نہ بھی کیا ہو تو عمل نہ کرنے پر اس کا انکار بھی نہ کیا ہو۔[1]

قاعدہ نمبر ۳: کسی چیز کا حرام ہونا ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے جو اس کے حکم میں مستعمل ہو، جیسے لفظ حرمت یا ایسا لفظ جس میں حلت کی نفی کی گئی ہو، جیسے: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ." (سورۃ النساء:۲۳)۔ اور اسی طرح حدیث میں ہے۔ "«لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسِهِ»."[2]۔ اور اسی طرح تحریم کا حکم نہی کے صیغے سے معلوم ہوتا ہے جو فعل کی ممانعت کو حتمی اور لازمی طور پر بتلاتا ہے، جیسے: "فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ." (سورۃ الحج:۳۰) اور اسی طرح تحریم کا حکم اگر فعل کے ارتکاب پر سزا بتلائی گئی ہو تو اس سے تحریم کا حکم پتا چل جاتا ہے، جیسے: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا." (سورۃ النساء:۱۰) وغیرہ۔[3]

قاعدہ نمبر ۴: ان امور کے علاوہ جن کے نہ کرنے کا لازمی مطالبہ کسی دلیل غیر قطعی سے ثابت ہو حسب ذیل صورتوں کے لیے بھی کراہت تحریمیہ کا حکم ہے: (الف)۔ فرض کا ترک جب کہ اس کے مقابل پہلو ایک ہی نہ ہو اور فرض کو چھوڑ کر کیا جانے والا عمل فرض کے فوت ہونے کا ذریعہ نہ بنے۔ (ب)۔ واجبات کو ترک کرنا۔ (ج)۔ سنتِ مؤکدہ کو ترک کرنا۔ (ج)۔ سنت اور مستحب میں سے کسی عملاً یا اعتقاداً ان کے درجے سے بڑھا دینا، مثلاً انہیں فرض کا درجہ دینا، جیسے غیر سنت موکدہ کو سنتِ مؤکدہ سمجھنا۔ (د)۔ اس مباح کا کرنا جو عوام کے اعتقاد کے فساد کا ذریعہ بنے[4]۔

قاعدہ نمبر ۵: حرمت اور کراہت تحریمیہ کے ذرائع ثبوت یہ ہیں: (الف)۔ وہ الفاظ جو لغۃً حرمت و ممانعت پر دال ہوں، جیسے "منع، نہی، حرم، عدم حل" وغیرہ۔ (ب)۔ وہ الفاظ جو صیغہ ممانعت پر دال ہوں، جیسے فعل نہی۔ (ج)۔ تاکید کیساتھ کسی چیز سے بچنے اور دور رہنے کا حکم۔ (د)۔ کسی کام کے ارتکاب پر وعید کا ذکر۔[5]

---

(۱) فتح القدیر: ۱/ ۴۰۷، رد المحتار: ۱/ ۷۰۔
(۲) سنن الدار قطنی: ۳/ ۴۲۴، رقم: ۲۸۸۵۔
(۳) جامع الاصول: ۵۹-۶۰۔
(۴) کشف الاسرار: ۲/ ۳۱، فواتح الرحموت: ۱/ ۹۵، اصول الفقہ: ۴۸۔
(۵) توضیح تلویح: ۶۱۲، اصول الفقہ: ۴۹۔

قاعدہ نمبر۶: ان امور کے علاوہ جن کے نہ کرنے کا مطالبہ غیر لازمی تاکید کیساتھ ہو، حسب ذیل صورتیں بھی کراہت تنزیہیہ کے تحت آتی ہیں۔

قاعدہ نمبر۷: جمہور اصولیین کے نزدیک مکروہ کی صرف ایک ہی قسم ہے، لیکن احناف کے نزدیک اس کو دو قسموں (تحریمی، تنزیہی) میں تقسیم کیا گیا ہے۔[1]

قاعدہ نمبر۸: مباح کو احکامِ تکلیفہ میں شمار کرنا محل نظر ہے، اس لیے کہ مباح میں کسی ایک چیز پر مکلف نہیں کیا جاتا، بلکہ اس میں فعل اور عدم دونوں جہت برابر ہوتے ہیں۔

۹۔ تمرین:

(الف)۔ فرض، واجب، سنت، مستحب، حرام اور مکروہ کی تعریفات بمع اقسام بیان کریں۔

(ب)۔ فرضیت ووجوب کے ذرائع کیا ہیں؟ نیز ثبوتِ سنت کے ذرائع بیان کیجئے۔

(ج)۔ حرمت اور کراہتِ تحریمیہ کے ذرائع ثبوت بیان کریں۔

(د)۔ درج ذیل مثالوں میں فرض، واجب، سنت اور حرام کی تعیین کیجئے۔

إن الله فرض صيام رمضان وسن لكم قيامه. حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن . من كشف عورة امرأة فقد وجب عليه صداقها. إن الله كتب الإحسان. إن الله قد أعطى كل ذى حق حقه ألا إن الله قد فرض فرائض وسن سننًا وحدد حدودًا وأحل حلالا وحرم حرامًا وشرع الدين. إذا التقى الْخِتَانَانِ فقد وجب الغسلُ . إن الله كتب الغيرة على النساء والجهاد على الرجال. زكاة الفطر فرض على كل مسلم حر. إن الله كتب عليكم الجمعة. إن الله كره لكم ثلاثًا قِيلَ وَقَالَ وإضاعة المال وكثرة السؤال. أُحِلَّ الذهبُ والحريرُ لإناث أمتى وحُرِّم على ذُكُورِها. إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء. إن الله كره لكم ثلاثًا اللغو عند قراءة القرآن والتخصر فى الصلاة ورفع الأصوات بالدعاء وعند الدعاء.

---

[1] جامع الاصول:۶۴۔

فصلِ سوم: احکامِ تکلیفیہ کی احوالِ مکلفین کے اعتبار سے تقسیم

احکام تکلیفیہ کی احوالِ مکلفین کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

۱۔ عزیمت ۲۔ رخصت

۱۔ عزیمت کی تعریف:

عزیمت کے لغوی معنی پختہ ارادہ کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں عزیمت وہ حکم ہے جو احکام میں اصلی اور مستقل ہو اور عارضی احکام سے وابستہ نہ ہو۔ بالفاظِ دیگر عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو عام حالات کے اعتبار سے ہوں، یعنی جس کی بنیاد عوارض اور اعذار پر نہ ہو[1]۔

۲۔ رخصت کی تعریف:

رخصت لغت میں سہولت اور آسانی کو کہتے ہی اور اصطلاح میں رخصت سے مراد وہ احکام ہیں جو مخصوص حالات کے اعتبار سے ہوں، یعنی جس کی بنیاد عوارض اور اعذار پر ہو[2]۔ بالفاظِ دیگر رخصت وہ فعل ہے جس کی شرعاً کسی عذر و مجبوری کی بنا پر اجازت دی گئی ہو، حالانکہ وہ فعل حرام ہو، اگر وہ عذر نہ ہوتا تو وہ چیز حرام ہوتی۔

۳۔ رخصت کی اقسام:

رخصت کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ رخصتِ حقیقی (ب)۔ رخصتِ مجازی

ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں، تو یہ کل چار قسمیں ہوئیں۔

۱۔ رخصتِ حقیقی اَولی ۲۔ رخصتِ حقیقی غیر اَولی

۳۔ رخصتِ مجازی اَتم ۴۔ رخصتِ مجازی غیر اَتم

ان کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

۱۔ رخصتِ حقیقی اَولیٰ کا مفہوم:

وہ امور جنہیں دلیلِ حلت اور حرمت دونوں کے پائے جانے کے باوجود مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس

---

(۱) الاحکام للآمدی: ۱/ ۱۲۲، اصول السرخسی: ۱/ ۱۱۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۳۱۔

(۲) المستصفی: ۱/ ۹۸، تسہیل الوصول: ۲۵۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۳۴۔

کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اَولی و بہتر ہے، اگرچہ عزیمت پر عمل کرنے میں جان چلی جائے، جیسے جس مؤمن کو کلمہ کفر زبان نکالنے پر جان لے لینے یا کسی عضو کو تلف کر دینے کی دھمکی دی جائے اس کا زبان سے کلمہ کفر نکالنا یہ مباح ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ زبان سے کلمہ کفر نہ کہا جائے اگرچہ چلی جائے۔ اس کو رخصت حقیقی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عزیمت کی مشروعیت باقی رہتی ہے اور اس کو اَولی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں مطلقاً عزیمت پر عمل بہتر ہے۔

۲۔ رخصتِ حقیقی غیر اَولی کا مفہوم:

وہ امور جن کو دلیل کے ہوتے ہوئے حکم کے مؤخر ہونے کی وجہ سے مباح قرار دیا گیا ہو۔ اس کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا بہتر ہے، بشرطیکہ ضیاع جان کا باعث نہ بنے، ورنہ عزیمت پر عمل جائز نہ ہو گا۔ جیسے مریض و مسافر کے حق میں روزہ کہ رمضان فرضیت کا سبب موجود ہوتا ہے، لیکن ان کے حق میں عذرِ سفر و مرض کی وجہ سے فرضیت مؤخر ہوتی ہے حتی کہ جب سفر و مرض ختم ہو جائے اور قضا کا موقع ملے تو ان پر ادائیگی فرض ہوتی ہے، مگر ان کے حق میں روزہ رکھنا بہتر ہی ہے، بشرطیکہ اس کی وجہ سے بلاکت کا اندیشہ نہ ہو، ورنہ رخصت پر عمل جائز نہ ہو گا۔ اس کو رخصت حقیقی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عزیمت کی مشروعیت باقی رہتی ہے اور اس کو غیر اَولی اس لیے کہتے ہیں کہ اگر جان کے ضیاع کا خطرہ نہ ہو تو عزیمت پر عمل بہتر ہے، ورنہ رخصت پر عمل ضروری ہوتا ہے۔

۳۔ رخصتِ مجازی اَتم کا مفہوم:

وہ امور جن میں مجازاً رخصت بدرجہ اتم موجود ہو اور اس میں حقیقۃً رخصت نہیں ہوتی اس لیے کہ ان کی مشروعیت کسی کے حق میں باقی نہیں رہ جاتی۔ اس کا حکم یہ ہے کہ رخصت ہی پر عمل ہو گا اس لیے کہ عزیمت مشروع ہی نہیں رہ گئی۔ اس کی مثال شرائع من قبلنا کے وہ تمام احکام جو امت محمدیہ کے حق میں منسوخ کر دیئے گئے، مثلاً: مسجد کے علاوہ کسی دوسری جگہ میں نماز کا جائز نہ ہونا ہمارے حق میں منسوخ ہو چکا ہے۔ اس کو رخصت مجازی اتم اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عزیمت کا پہلو کسی کے حق میں بھی مشروع ہی نہیں۔

۴۔ رخصتِ مجازی غیر اَتم کا مفہوم:

وہ امور جو بعض اشخاص و معاملات کے حق میں مشروع اور بعض اشخاص و معاملات کے حق میں غیر مشروع ہیں۔ اس کا حکم یہ ہے کہ جن کے حق میں رخصت ہے ان کا رخصت ہی عمل کرنا لازم ہے، جیسے

قصر نماز مسافر کے لیے، مردار کا کھانا مجبور و مضطر کے لیے لازم ہے۔ اس کو رخصت مجازی غیر اتم اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عزیمت کا پہلو مشروع نہیں اور رخصت ان لوگوں کے حق میں ہے جن کے لیے رخصت رکھی گئی ہے، اس لیے اسے غیر اتم کہا جاتا ہے[۱]۔

۵۔ قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: بعض اصولیین کہتے ہیں کہ عزیمت فرض، واجب، مستحب، مباح اور مکروہ پر مقصور ہے، بعض کی رائے یہ ہے کہ عزیمت صرف فرض، واجب اور حرام پر مقصور ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر ۲: عزیمت اور رخصت حکم تکلیفی کی قسمیں ہیں، کیونکہ عزیمت سے مراد یہ ہے کہ شارع ایک فعل کو کرنے کا مطالبہ کرے یا عمومی حالات میں اس کی اجازت دے اور رخصت سے مراد یہ ہے کہ شارع ضرورت کے وقت مکلفین کو تخفیف کی خاطر ایک فعل کی اجازت دے اور کسی فعل کے کرنے کا مطالبہ کرنا اور اس کی اجازت دینا حکم تکلیفی کی قسمیں ہیں، بعض حضرات کہتے ہیں کہ عزیمت اور رخصت حکم وضعی کی قسمیں ہیں، ان کے خیال میں شارع نے مکلفین کے معمولی کے مطابق حالات کو اصلی احکام کے باقی رہنے کا سبب بنایا ہے اور عزیمت کی بنیاد یہی سبب ہے اور عارضی حالات کو مکلفین کی تخفیف کا سبب بنایا گیا ہے اور رخصت کی بنیاد یہی سبب ہے اور سبب حکم وضعی کی ایک قسم ہے، لیکن پہلا مذہب راجح ہے[۳]۔

قاعدہ نمبر ۳: عزیمت کا اطلاق ان شرعی احکام پر ہوتا ہے جو مکلفین کو عام حالات میں دیے گئے ہیں، عارضی حالات اور مجبوری کا اس میں اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس سے مراد مستقل اور اصلی احکام ہیں۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ عزیمت اور رخصت کا اصطلاحی مفہوم بیان کریں۔

(ب)۔ رخصتِ حقیقی اور رخصتِ مجازی کی اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ عزیمت اور رخصت حکم تکلیفی کی قسمیں ہیں، یا حکم وضعی کی؟

---

(۱) توضیح تلویح: ۲/۶۱۳-۶۱۵، حسامی: ۶۱-۶۵، فواتح الرحموت: ۱/۱۱۶-۱۱۸۔

(۲) تسہیل الوصول: ۲۵۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/۴۳۲۔

(۳) جامع الاصول: ۶۷-۶۸۔

فصلِ چہارم: تکلیف و متعلقاتِ تکلیف کا بیان

۱۔ تعریفِ تکلیف:

تکلیف اس کو کہتے ہیں کہ مکلف سے ایسے کام کا مطالبہ کیا جائے جس کے ادا کرنے میں کچھ مشقت ہو۔ جس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ دُنیا و آخرت میں انسان کے احوال درست ہو جائیں اور آخرت میں کسی کا کوئی عذر باقی نہ رہے اور سب پر اتمام حجت قائم ہو جائے۔

۲۔ ارکانِ تکلیف:

ارکانِ تکلیف تین ہیں:

۱۔ مکلِف ۲۔ مکلَف ۳۔ مکلَف بہ

۱۔ مکلِف: مکلِف سے مراد حاکم ہے اور اسلامی شریعت میں حاکم اور احکام کا ماخذ و منبع صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے، اس لیے حکم وہی ہے جس کا وہ حکم دے اور قانون وہی ہے جس کو وہ قانون بنائے، قرآن مجید میں ہے۔ "إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلّٰهِ." (سورۃ الانعام: ۵۷) (فیصلے کا اختیار سارا اللہ تعالیٰ کو ہے)۔ ایک دوسری آیت میں ہے۔ "أَلَا لَهُ الْحُكْمُ." (سورۃ الانعام: ۶۲) (خوب سن لو! فیصلہ اسی کا ہے)۔ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو حاکم ماننا کفر ہے[1]۔

۲۔ مکلَف: اس سے مراد محکوم علیہ ہے، محکوم علیہ وہ شخص ہے جس کے فعل سے متعلق شارع کا خطاب ہو۔

۳۔ مکلَف بہ: مکلَف بہ سے مراد محکوم فیہ ہے، شارع کا خطاب جس چیز سے متعلق ہو اس کو محکوم فیہ کہتے ہیں، اگر شارع کا خطاب حکمِ تکلیفی ہو تو محکوم فیہ لازماً مکلف کا فعل ہو گا اور حکم وضعی ہونے کی صورت میں محکوم فیہ کبھی مکلف کا فعل ہوتا ہے، جیسے معاہدوں اور جرائم میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا فعل نہیں ہو گا، بلکہ اس کا رجع اس کی فعل کی طرف ہو گا، جیسے رمضان کے مہینے کا آنا جس کو شارع نے وجوب صوم کا سبب بنایا ہے اور روزہ رکھنا مکلف کا فعل ہے۔

۳۔ شرائطِ تکلیف:

شرائطِ تکلیف دو قسم کی ہیں:

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ للمراغی: ۳۲۔

(الف)۔شرائط متعلقہ بالمکلف (ب)۔شرائط متعلقہ بالمکلف بہ

(الف)۔شرائط متعلقہ بالمکلف:

شرائطِ متعلقہ بالمکلف کا حاصل یہ ہے کہ مکلف تکلیف کا اہل ہو۔پھر اہلیتِ تکلیف کی دو قسمیں ہیں:

ا۔اہلیتِ وجوب ۲۔اہلیتِ اداء

ا۔اہلیتِ وجوب کا مفہوم:

اہلیتِ وجوب کا مفہوم یہ ہے کہ انسان میں حقوق کے وجوب کی صلاحیت پائی جاتی ہو۔پھر اس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ناقص (ب)۔کامل

(الف)۔اہلیت وجوب ناقص:

اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان خود اپنے حق میں وجوب کی صلاحیت رکھتا ہو،یعنی اس کا اہل ہو کہ اس پر دوسروں کا حق ثابت ہو، لیکن خود اس پر کسی کا حق ثابت نہ ہو۔جیسے جنین(وہ بچہ جو مادر رحم میں ہو) کہ دوسروں پر اس کے حقوق واجب ہوتے ہیں اور وہ میراث ووصیت کا حق دار بنتا ہے، لیکن خود اس پر کسی کا حق ثابت نہیں ہوتا۔

(ب)۔اہلیتِ وجوب کامل:

اہلیتِ وجوب کامل کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنے اوپر دوسروں کے حقوق اور دوسروں پر اپنے حقوق کے وجوب کی صلاحیت رکھتا ہو، پیدائش سے لے کر موت تک انسان کے اندر یہ صلاحیت پائی جاتی ہے۔اس لیے وارث بھی ہوتا ہے اور مورث بھی بنتا ہے۔[1]

۲۔اہلیتِ اداء کا مفہوم:

اہلیتِ اداء کا مفہوم یہ ہے کہ انسان میں ایسی صلاحیت ہو کہ اس سے صادر ہونے والے افعال واقوال شریعت میں معتبر ہوں اور ان پر احکام مرتب ہوں۔اس کی بھی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔اہلیتِ اداء ناقص (ب)۔اہلیتِ اداء کامل

(الف)۔اہلیتِ اداء ناقص کا مفہوم:

---

[1] حسامی:۱۳۹،نور الانوار:۲۸۳۔

اہلیتِ اداءِ ناقص کا مفہوم یہ ہے کہ انسان میں ایسی صلاحیت ہو کہ اس سے صادر ہونے والے بعض افعال واقوال شریعت میں معتبر ہوں، یعنی اس سے صادر ہونے والے افعال واقوال دوسرے اہل عقل کے صوابدید پر موقوف ہوں، جیسے سمجھ دار بچے کے مالی معاملات وغیرہ اس کے ولی کی رائے واجازت پر موقوف ہوتے ہیں۔

(ب)۔ اہلیتِ اداء کامل کا مفہوم:

اہلیتِ اداءِ کامل کا مفہوم یہ ہے کہ انسان میں ایسی صلاحیت ہو کہ اس سے صادر ہونے والے تمام افعال واقوال شریعت میں معتبر ہوں اوران کا انعقاد کسی دوسرے کے رائے واجازت پر موقوف نہ ہوں، جیسے بالغ اور صحیح العقل انسان کے اقوال وافعال ہیں۔[1]

(ب)۔ شرائط متعلقہ بالمکلف بہ:

شرائطِ متعلقہ بالمکلف بہ سے مرادوہ شرائط ہیں جس کی وجہ سے مکلف بہ لائق تکلیف ہو۔اس کے لیے درج ذیل امور ضروری ہیں:

ا۔مکلف بہ کا معلوم ہونا۔ ۲۔مکلف بہ کا محال نہ ہونا۔ ۳۔مکلف بہ کا بے حد دشوار نہ ہونا[2]۔

۴۔ موانعِ تکلیف:

موانعِ تکلیف کو عوارض بھی کہتے ہیں، عوارض سے مرادوہ اوصاف ہیں جو کسی اعتبار سے اہلیتِ تکلیف پر اثرانداز ہوں اورعام اشخاص واحوال کے لیے شریعت نے جو احکام رکھے ہیں ان میں تغییر کا باعث ہوں۔

عوارض کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔عوارضِ اختیاری (ب)۔عوارضِ غیر اختیاری

(الف)۔ عوارضِ اختیاری:

عوارض اختیاری سے مرادوہ عوارض وموانع مرادہیں، جن میں انسان کے کسب واختیار کو دخل ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں: اول: وہ جو خود انسان کی طرف سے ہو، جیسے جہالت، نشہ، ہزل اور خطاء وغیرہ۔ دوم: وہ

---

(۱) حسامی: ۱۴۰، فواتح الرحموت: ۱/۱۵۶۔

(۲) محال نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امکان سے باہر نہ ہو۔ جیسے حالت حیض ونفاس کی قضاء۔ اور دشوار نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ امکان میں ہونے کے باوجود برداشت سے باہر۔ یا یہ کہ اس کے کرنے میں عام کام کرنے سے زیادہ مشقت ہو، جیسے حالاتِ سفر میں پوری نماز اور روزے رکھنا۔ (فواتح الرحموت: ۱/۱۶۸، اصول الفقہ: ۳۳)

جو کسی دوسرے کی طرف سے اس کو لاحق ہوں اور وہ مجبور ہو جائے، جیسے اکراہ وغیرہ۔ اس کو موانع اختیاری، عوارض اکتسابی اور عوارض مکتسبہ بھی کہتے ہیں۔

(ب)۔ عوارضِ غیر اختیاری:

عوارض غیر اختیاری سے مراد وہ عوارض وموانع مراد ہیں جو انسان کو اس کے اختیار کے بغیر لاحق ہوں اور شارع کی طرف سے انہیں عوارض تسلیم کیا گیا ہو۔ جیسے جنون، فتور عقل، خبط، بے ہوشی، صغر سنی، مرض الموت، غلامی، نسیان اور حیض ونفاس وغیرہ۔ اس کو عوارض سماویہ اور موانع سماویہ بھی کہتے ہیں۔[1]

۵۔ تمرین:

(الف)۔ تکلیف کی تعریف کریں۔

(ب)۔ ارکانِ تکلیف کتنے ہیں؟ وضاحت کریں۔

(ج)۔ شرائط متعلقہ بالمکلف اور شرائط متعلقہ بالمکلف بہ کی وضاحت کریں۔

(د)۔ عوارض اختیاری اور غیر اختیاری کی وضاحت کریں۔

---

(1) فواتح الرحموت: ۱۶۰، کشف الاسرار: ۴/ ۲۶۲، توضیح تلویح: ۶۵۳، جامع الاصول: ۱۱۸۔

فصلِ پنجم: احکامِ وضعیہ کا بیان

۱۔ حکمِ وضعی کی تعریف:

حکمِ وضعی سے مراد وہ حکم ہے جو کسی حکم کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کا باعث ہو، یعنی جس میں ایک چیز کو دوسری چیز کا سبب، شرط یا مانع بتایا گیا ہو۔

۲۔ حکمِ وضعی کی اقسام:

حکمِ وضعی کی درج ذیل پانچ قسمیں ہیں:

(الف)۔ علت (ب)۔ سبب (ج)۔ شرط (د)۔ علامت (ہ)۔ مانع

(الف)۔ علت کی تعریف[1]:

علت لغت میں خلل اور نقص کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس وصف خارجی کو کہتے ہیں کہ اس کے وجود کیساتھ حکم موجود ہو اور اس کے معدوم ہونے کیساتھ حکم بھی معدوم ہو، یعنی اس وصف خارجی کو علت کہتے ہیں کہ جب وہ وصف پایا جائے تو حکم بھی ضرور پایا جائے اور اگر وصف نہ پایا جائے تو ضروری نہیں کہ وہ حکم بھی نہ پایا جائے، اس لیے کہ ایک معلول و حکم کی ایک سے زائد بھی علتیں ہو سکتی ہیں، اگر ایک علت موجود نہ ہو تو دوسری علت موجود ہو سکتی ہے، جیسے بیع ملکیت کی علت ہے، لیکن بیع کے بغیر بھی ملکیت ثابت ہو سکتی ہے، اسی طرح قتل قصاص کی علت ہے، سفر روزہ چھوڑنے کی علت ہے اور نشہ حرمتِ شراب کی علت ہے۔

(ب)۔ سبب[2]:

۱۔ سبب کی تعریف:

سبب لغت میں ذریعے اور رابطے کو کہتے ہیں، جس سے کسی مقصود تک پہنچا جائے اور اصطلاح میں سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کو شریعت نے کسی حکمِ شرعی کی علامت یا پہچان کا ذریعہ بنایا ہو کہ اس کے وجود کو شارع نے حکم کے وجود کی علامت مقرر کیا ہو اور اس کے عدم کو حکم کے عدم کی علامت مقرر کیا ہو، جیسے زنا حد کے وجوب کا سبب ہے، جنون "حجر" معاملات اور تصرفات کی ممانعت کا سبب ہے اور غصب مالِ مغصوبہ کی واپسی کا یا اس کے ضمان کا سبب ہے، اب عدم زنا کی صورت میں حد بھی معدوم ہو گی، جنون نہیں ہو گا تو تصرفات

---

(۱) اس کی مکمل تفصیل قیاس کے مباحث میں ملاحظہ ہوں۔

(۲) اس کی مکمل تفصیل قیاس کے مباحث میں ملاحظہ ہوں۔

کی ممانعت بھی نہیں ہو گی اور غصب نہیں ہو گا تو مال کی واپسی یا اس کی ضمان بھی واجب نہ ہو گی۔

۲۔ سبب کی اقسام:

سبب کی ذات کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ سبب وقتی (ب)۔ سببِ معنوی

(الف)۔ سبب وقتی کی تعریف:

سبب وقتی کا مطلب یہ ہے کہ وقت کسی حکم کے لیے سبب ہو، جیسے اوقاتِ نماز، نماز کے لیے سببِ وقتی ہے اور رمضان روزوں کے لیے سببِ وقتی ہے۔

(ب)۔ سببِ معنوی کی تعریف:

سببِ معنوی کا مطلب یہ ہے کہ امر معنوی کسی حکم کے لیے سبب ہو، جیسے نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوۃ کے لیے سببِ معنوی ہے[۱]۔

(ج)۔ شرط:[۲]

ا۔ شرط کی تعریف[۳]:

شرط لغت میں ایسی علامت کو کہتے ہیں جو کبھی اس چیز سے علیحدہ نہ ہو جس کے لیے اس کو علامت مقرر کیا گیا ہے اور اصطلاح میں شرط اس وصفِ خارجی کو کہتے ہیں جس کے وجود پر دوسری چیز کا وجود موقوف ہو، اور اس کے وجود سے اس چیز کا وجود لازم نہ آتا ہو، لیکن اس کے عدم سے اس چیز کا عدم لازم آتا ہو۔ جیسے نماز کے لیے وضوء شرط ہے، عقد نکاح کے لیے دو گواہوں کا حاضر ہونا شرط ہے، تاہم وضو نماز کا حصہ نہیں ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وضو ہوتا ہے، لیکن نماز کا وجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح عقد نکاح میں دو گواہوں کا حاضری نکاح کے وجود کے لیے شرط ہے، لیکن گواہوں کی حاضری عقد نکاح کا حصہ نہیں ہے، کبھی گواہ

---

(۱) مزید تفصیل قیاس کے مباحث میں ملاحظہ ہو۔

(۲) شرط اور سبب اس اعتبار سے تو متفق ہیں کہ جس چیز کیساتھ یہ مربوط ہوں وہ چیز ان کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی اور مزید یہ کہ دونوں اس چیز کی حقیقت کا جزء نہیں ہوتے۔ سبب اور شرط ایک دوسرے سے اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ سبب کی موجودگی سے مسبب لازم ہو جاتا ہے، الا یہ کہ ان کے درمیان کوئی مانع ہو۔ شارع کوی طرف سے یہ بات طے شدہ ہے کہ سبب مسبب کی طرف رہنمائی کرتا ہے، لیکن جہاں تک شرط کا تعلق ہے تو اس کے وجود سے مشروط کا وجود لازم نہیں آتا۔ (جامع الاصول: ۷۷)

(۳) اس کی مکمل تفصیل قیاس کے مباحث میں ملاحظہ ہوں۔

موجود ہوتے ہیں اور نکاح کا وجود نہیں ہوتا۔[1]

۲۔ شرط کی اقسام:

شرط کی ذات و حقیقت کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ شرطِ حقیقی (ب)۔ شرطِ جعلی

(الف)۔ شرطِ حقیقی کی تعریف:

شرطِ حقیقی سے مراد وہ شرط ہے جو فطری اور غیر اختیاری ہو، جیسے علم کے لیے زندگی ہے۔

(ب)۔ شرطِ جعلی کی تعریف:

شرطِ جعلی سے مراد وہ شرط ہے جو فطری نہ ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

ا۔ جعلی شرعی ۲۔ جعلی غیر شرعی۔

ا۔ جعلی شرعی کی تعریف:

جعلی شرعی وہ غیر فطری شرط ہے جس کو شارع نے تجویز کیا ہو جیسے نکاح کے لیے گواہ ہیں، نابالغ کا سن تمیز کو پہنچنا ہے تاکہ مال اس کے سپرد کیا جاسکے اور اسی طرح وہ جملہ شرائط جو شارع نے معاہدوں، لین دین اور عبادات کے لیے مقرر کی ہیں شرط شرعی ہیں۔

۲۔ جعلی غیر شرعی کی تعریف:

جعلی غیر شرعی وہ غیر فطری شرط ہے، جس کو مکلف خود اپنی طرف سے عائد کر دے، جیسے وہ تمام شرطیں جو لوگ آپس کے معاملات اور لین دین میں ایک دوسرے کیساتھ مقرر کرتے ہیں۔ یا اس سے مراد وہ شرط ہے جو مکلف ایسے کسی معاملے میں عائد کرے جو صرف اس کے تنہا ارادے سے مکمل ہوتا ہے، جیسے وقف وغیرہ۔ اس کی دو قسمیں ہیں:

پہلی قسم: ایسی شرط جس پر عقد کا وجود ہو، یعنی مکلف عقد کا وجود ہی اس شرط کے پورا ہونے پر معلق

---

[1] شرط اور رکن میں فرق یہ ہے کہ یہ دونوں اس لحاظ سے مساوی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے وجود پر کسی کا وجود شرعی موقوف ہوتا ہے، لیکن اس بات میں مختلف ہیں کہ شرط کسی چیز کی حقیقت سے خارج ہوتی ہے اور رکن اس کی حقیقت کا حصہ ہوتا ہے، جیسے نماز میں رکوع۔ یہ نماز کی حقیقت کا جزء ہے، نماز کا وجود شرعی اس کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ وضو بھی نماز کی صحت کے لیے شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی، لیکن یہ اس کی حقیقت سے خارج ہے۔ ایجاب و قبول نکاح کے ارکان ہیں اور اس کی حقیقت کا حصہ ہیں، لیکن دو گواہوں کا موجود ہونا نکاح کی صحت کے لیے شرط ہے۔ یہ اس کی حقیقت سے خارج ہے۔ (جامع الاصول:۷۷)

کردے جو اس نے عائد کی ہے اس لیے کہ یہ سبب کی شرائط میں سے ہے، جیسے یہ شرط کہ اگر قرض دار قرض ادا کرنے سے عاجز ہو تو ضامن سے قرضی لیا جائے۔ یا طلاق کو کسی چیز پر موقوف کردے، جیسے شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے: کہ اگر تو چوری کرے تو تجھے طلاق ہے۔ اس کو شرطَ معلق کہتے ہیں اور جو عقد اس پر موقوف ہوتا ہے اس کو عقد معلق کہتے ہیں۔

دوسری قسم: وہ شرط ہے جو کسی معاہدے کیساتھ متصل ہو، جیسے اس شرط کیساتھ نکاح کرنا کہ شوہر اپنی بیوی کو اس سے باہر نہیں لے جائے گا۔ یا اس شرط کیساتھ کہ اس کی بیوی کو طلاق کا حق حاصل ہے، کوئی چیز اس شرط کیساتھ فروخت کرنا کہ مشتری قیمت کی ادائیگی کے لیے کوئی ضامن پیش کرے اور یا کوئی مکان اس شرط کیساتھ فروخت کرکے بائع اس میں ایک سال تک رہے گا۔

(د)۔ علامت[1]:

ا۔ علامت کی تعریف:

علامت لغت میں نشانی کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس وصف خارجی کو کہتے ہیں جو حکم کی معرفت کا ذریعہ ہو، لیکن نہ تو وہ اس حکم کے وجود میں مؤثر ہو، اور نہ ہی وجوب میں مؤثر ہو۔ اور نہ ہی اس پر حکم موقوف ہو، بلکہ صرف حکم جاننے کا ذریعہ ہو۔ جیسے نماز کے اوقات کی علامات جن سے وقت کی آمد یعنی نماز کے سبب وجوب کو پہچانا جاتا ہے اور زنا کی صورت میں سنگساری کی سزا کے لیے احصان (شادی شدہ ہونا) کہ یہ اس زانی کی سزا کے لیے علامت ہے۔[2]

(ہ)۔ مانع[3]:

ا۔ مانع کی تعریف:

مانع لغت میں روکنے والے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں اس کو وصفِ خارجی کو کہتے ہیں کہ جس کو شارع نے ایک چیز کے وجود کو حکم کا عدمِ وجود یا عدمِ سبب قرار دیا ہو[4]۔

۲۔ مانع کی اقسام:

---

(۱) اس کی مکمل تفصیل قیاس کے مباحث میں ملاحظہ ہوں۔

(۲) فواتح الرحموت: ۲/ ۳۰۴، توضیح: ۶۳۳، حسامی: ۱۳۵، اصول الفقہ: ۶۳-۶۴۔

(۳) اس کی مکمل تفصیل قیاس کے مباحث میں ملاحظہ ہوں۔

(۴) الموافقات: ۱/ ۱۷۹، تسہیل الوصول: ۲۵۸، ارشاد الفحول: ۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۱۵۔

مانع کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔مانع از حکمِ وضعی (ب)۔مانع از حکمِ تکلیفی

(الف)۔مانع از حکمِ وضعی کی تعریف:

مانع از حکم تکلیفی سے مرادوہ مانع ہے جو کسی حکمِ وضعی کے وجود کو روک دے، پھر اس کی چار قسمیں ہیں:

ا۔انعقادِ علت سے مانع ۲۔ تمامِ علت سے مانع ۳۔ تحقق سبب سے مانع ۴۔ تمامِ سبب سے مانع

ا۔انعقادِ علت سے مانع:

انعقادِ علت سے مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا وصف ہو جو علت کی علیت کو روک دے، یعنی اس کو علت نہ بننے دے، جیسے آزاد شخص کو بیچنا کہ اس کی آزادی، بیع جو کہ ملکیت کی علت ہے اس کے انعقاد سے مانع ہوتی ہے اس لیے بیع منعقد نہیں ہو گی۔

۲۔ تمامِ علت سے مانع:

تمامِ علت سے مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا وصف ہو جو علت کو تام ہونے سے روکے، جیسے غیر کی ملکیت کا بیچنا کہ اس صورت میں بیع منعقد تو ہو جاتی ہے، لیکن بیع تام نہیں ہوتی، اس لیے کہ مالک کی اجازت کے بغیر ہوتی ہے[۱]۔

۳۔ تحقق سبب سے مانع:

اس سے مراد وہ ایسا وصف ہے جو سبب کو سبب بننے سے روک دے، جیسے نصاب وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے لیکن اگر صاحب نصاب پر بقدر نصاب یا اس سے کچھ کم قرض ہو تو قرض نصاب کو اس کے حق میں وجوب زکوۃ کا سبب بننے سے روک دیتا ہے اور اس پر کوئی زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔

۴۔ تمامِ سبب سے مانع:

اس سے مراد ایسا وصف ہے جو سبب کے وجود کے بعد اس کے تام ہونے مانع ہو، جیسے نصاب کا سال پورا ہونے سے پہلے ضائع ہو جانا سبب یعنی نصاب کے ہوتے ہوئے اس کو مکمل ہونے سے روک دیتا ہے[۲]۔

(ب)۔مانع از حکمِ تکلیفی:

---

[۱] اصول الفقہ، خصری:۰۷، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۱/ ۴۲۰۔

[۲] اصول الفقہ، اسدی:٦٦۔

۱۔ مانع از حکمِ تکلیفی کی تعریف:

مانع از حکمِ تکلیفی سے مرادوہ مانع ہے جو کسی حکمِ تکلیفی کے وجود کو روک دے۔

۲۔ مانع از حکمِ تکلیفی کی اقسام:

مانع از حکمِ تکلیفی کی تین قسمیں ہیں:

(الف)۔مانع از ابتداءِ حکم (ب)۔مانع از تمامِ حکم (ج)۔مانع از لزومِ دوام حکم

(الف)۔مانع از ابتداءِ حکم:

مانع از ابتداءِ حکم سے مراد ایسا وصف ہے جو اصلاً حکم کے ترتب کو روک دے، جیسے خیار شرط کیساتھ بیع کہ اختیار حکمِ بیع یعنی ملکیت کے ترتب کو روکتا ہے۔

(ب)۔مانع از تمامِ حکم:

مانع از تمامِ حکم سے مراد وہ وصف ہے جو حکم کے وجود کے بعد اس کے تام ہونے کو روک دے، جیسے خیار رؤیت کیساتھ بیع کرنا کہ اس صورت میں بیع پر اس کا حکم یعنی ملکیت مراتب ہوتی ہے، لیکن بیع تام نہیں ہوتی۔

(ج)۔مانع از لزوم ودوام حکم:

مانع از لزوم ودوامِ حکم سے مراد وہ وصف ہے جو حکم کے وجود و کمال کے بعد اس کے لزوم اور بقاء کو روک دے، جیسے خیارِ عیب کیساتھ بیع کہ اس صورت میں بیع کا حکم تام و مکمل تو ہوتا ہے، لیکن یہ اختیار اس کے لزوم وبقاء سے روکتا ہے، یعنی بیع کو ختم کر دینے کا حکم باقی رہتا ہے۔[1]

(و)۔قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: اوصاف کے اعتبار سے سبب کی تین چار قسمیں ہیں:

۱۔ سببِ حقیقی ۲۔ سبب مجازی ۳۔ سبب در حکم علت ۴۔ سبب قائم مقام علت

ان میں آخری دو کا حکم علت کا حکم ہے، یعنی ان کے پائے جانے پر حکم مرتب ہوتا ہے اور مرتکب مستحق مؤاخدہ و گرفت ہوتا ہے اور قسم دوم پر بھی کوئی مانع نہ پائے جانے کی صورت میں حکم مرتب ہوتا ہے اور قسم اول

---

[1] فواتح الرحموت: ۲/۲۸۱، اصول الشاشی: ۱۰۳، ۱۰۲، اصول الفقہ: ۶۷۔

پر نہیں ہوتا، اوپر جو تعریف اور حکم ومثال مذکورہ ہے وہ قسم اول ہی سے متعلق ہے۔[1]

قاعدہ نمبر ۲: متعلقِ شرط کے اعتبار سے شرط کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ شرط مکمِل مسبب: شرط مکمِل سبب سے مراد وہ شرط ہے جو سبب کو پایہ تکمیل تک پہنچا کر اس کے حکم کے ظہور کا ذریعہ بنے، جیسے نصاب کی ملکیت وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے اور اس کے لیے سال کا گزرنا شرط ہے۔ عمد اور عدوان اس قتل کے لیے شرط ہے جو قاتل کے قصاص کا سبب ہے، مال مسروقہ کی حفاظت اس سرقہ کے لیے شرط ہے جو قطع ید کا سبب ہے اور اسی طرح شہادت نکاح کے لیے شرط ہے جو ان شرعی احکام کا سبب ہے جو نکاح کی صورت میں مرتب ہوتے ہیں۔ اس کو شرطِ سبب اور شرطِ وجوب بھی کہتے ہیں۔

۲۔ شرط مکمِل مسبب: شرط مکمِل مسبب سے مراد وہ شرط ہے جو مسبب یعنی سبب پر مرتب ہونے والے حکم کو مکمل کرے، جیسے نماز کے لیے طہارت کہ نماز مسبب ہے اور اس کی تکمیل طہارت پر موقوف ہے اور مورث کی موت کے وقت جو حقیقۃً یا حکماً وارث کا زندہ ہونا میراث کے لیے شرط ہیں، جس کا سبب قرابت، یا زوجیت اور یا عصوبت (باپ کی طرف سے رشتہ داری) ہے۔ اس کو شرطِ مسبب اور شرطِ صحت بھی کہتے ہیں۔[2]

(خ)۔ تمرین:

(الف)۔ علت اور سبب کی تعریف کریں، نیز سبب کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ شرط کی تعریف بمع اقسام ذکر کریں۔

(ج)۔ مانع کی تعریف کریں، نیز مانع از حکم تکلیفی اور مانع از حکم وضعی کے اقسام ذکر کریں۔

---

(۱) حسامی: ۱۲۵، توضیح تلویح: ۲۶۲، اصول الفقہ: ۶۱۔

(۲) جامع الاصول: ۷۷-۷۸۔

بابِ سوم

حروف معانی کا بیان

یہ باب درج ذیل فصلوں پر مشتمل ہے:
فصل اول: حروف معانی کا بیان...... فصلِ دوم: حروف عاطفہ کا بیان...... فصل سوم: حروف جارہ کا بیان...... فصلِ چہارم: حروفِ شرط کا بیان...... فصلِ پنجم: اسمائے ظروف کا بیان

فصل اول: حروف معانی کا بیان

بعض فقہی مسائل کا دارومدار حروفِ معانی پر ہے، اس لیے نحو کی طرح اصولِ فقہ میں بھی اس کی اہمیت ہے اور ان میں اختلاف کے سبب فقہاء کرام کے درمیان کئی مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے، حروف کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ حروف مبانی ۲۔ حروف معانی

۱۔ حروف مبانی کی تعریف:

حروف مبانی سے مراد حروف تہجی ہیں، یعنی وہ حروف جن سے مل کر کلمہ بنتا ہو، جیسے ''زید'' میں ''ز، ی، د'' ہیں۔

۲۔ حروف معانی کی تعریف:

حروف معانی سے مراد وہ حروف ہیں جن کا کوئی معنی و مفہوم ہو، لیکن ان کا معنی مستقل نہ ہو، جب تک ان کیساتھ مزید الفاظ کا اضافہ نہ کیا جائے، اس وقت تک ان الفاظ سے وہ معانی مراد نہیں ہو سکتے، جن کے لیے یہ الفاظ وضع کیے گئے ہیں، جیسے ''مِن'' سے ابتداء اور ''إلی'' سے انتہاء کا معنی اس وقت سمجھ میں آئے گا جب ان کیساتھ مزید الفاظ کا اضافہ نہ کیا جائے، جب ہم کہتے ہیں: ''سرت من البصرة إلى الكوفة'' (میں بصرہ سے کوفہ تک گیا) تب اس سے ''مِن'' سے ابتداء اور ''إلی'' سے انتہاء کا مفہوم سمجھ میں آئے گا، ورنہ ان کا مستقل کوئی معنی نہیں[1]۔

اصولیین حروف معانی میں سے حروف عاطفہ، حروف جارہ، ادواتِ شرط اور اسمائے ظروف سے بحث کرتے ہیں، کیونکہ ان کے معانی میں اختلاف کی وجہ سے مسائل فقہیہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اسمائے ظروف اور اسمائے شرط اگرچہ اسماء ہیں، لیکن حروف معانی کے ذیل میں انہیں علی سبیل التغلیب ذکر کیا جاتا ہے۔

---

[1] جامع الاصول: ۱/۷۵، الکافی الوافی: ۲۴۱، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/۱۷۱۔

فصلِ دوم: حروف عاطفہ کا بیان

حروف معانی میں کثرت سے استعمال حروف عطف کا ہے، اس لیے حروف عاطفہ کو پہلے بیان کیا جاتا ہے، حروف عاطفہ کی تعداد دس ہے جو درج ذیل ہیں:

۱۔و ۲۔ف ۳۔ثم ٤۔حتی ٥۔لا ٦۔او ۷۔بل ۸۔لکن ۹۔ام ۱۰۔اما

۱۔حرف عطف ”واؤ“:

جمہور اہل علم کا مذہب یہ ہے کہ ”واؤ“ مطلق جمع کے لیے آتا ہے، اس میں ترتیب اور مقارنت ملحوظ نہیں، یعنی ”واؤ“ صرف معطوف علیہ اور معطوف کو حکم میں جمع کر دیتا ہے، اس میں مقارنت یعنی دونوں کا ایک زمانہ میں ہونا ضروری نہیں ہے اور نہ ترتیب ضروری ہے کہ پہلے معطوف علیہ ہو پھر معطوف ہو۔ یہی جمہور نحات کا مذہب ہے، امام سیبویہؒ، صیرفی، سہیلی اور فارسی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے اور جہاں تک ترتیب اور مقارنت کا تعلق ہے وہ خارجی قرائن اور دلائل کی بنیاد پر معلوم ہو گا[۱]۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ”واؤ“ ترتیب کے لیے آتا ہے، جیسے ”جاءنی زیدوعمرو“ (میرے پاس زیدوعمرو آئے) اس میں ”واؤ“ ترتیب کے لیے ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو بعد میں آیا ہے۔ امام شافعیؒ کا مستدل یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ ﷺ سے استفسار کیا کہ ہم حج اور عمرہ میں سعی کی ابتداء کہاں سے کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا۔ ”نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللّٰہُ بِه.“[۲] (ہم وہاں سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالی نے ابتداء کی)۔ یعنی اللہ تعالی کے کلام میں پہلے جس کا تذکرہ ہے ہم وہاں سے سعی کی ابتداء کریں گے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

”إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ.“ (البقرۃ:۱۵۷)۔

اس آیت میں ”واؤ“ ترتیب کے لیے ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ سعی کی ابتداء ”صفا“ سے ہو۔ شوافع کی دوسری دلیل یہ ہے:

”یَاأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَیْدِیَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَیْنِ.“ (المائدۃ:٦)۔

---

[۱] جامع الاصول:۱/۵۷، الکافی الوافی:۲۴۲، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۱۷۳۔

[۲] نصب الرایۃ:۳/۴۹۔

یہاں ''واؤ''ترتیب کے لیے ہے،اس کا تقاضایہ ہے کہ سب سے پہلے چہرے کو،اس کے بعد ہاتھوں کو کہنیوں تک دھولیں،اس کے بعد سر کا مسح کریں اوراس کے بعد پاؤں کو ٹخنوں تک دھوئیں۔

احناف کہتے ہیں کہ ''واؤ''مطلق جمع کے لیے آتاہے اس میں ترتیب اور مقارنت کا معنی نہیں پایا جاتا ہے۔جہاں تک شافعیہ کے مذکورہ بالا استدلال کا تعلق ہے تواس کا جواب یہ ہے کہ اگر حرف ''واؤ''ترتیب کے لیے موضوع ہوتاتوصحابہ کرام رضی اللہ عنہم رسول اللہ ﷺ سے آغاز سعی کے بارے میں استفسار کیوں فرماتے؟!صحابہ کرام رضی اللہ عنہم عجمی تو نہ تھے!کیاانہوں یہ معلوم نہیں تھاکہ ہماری لغت میں حرف ''واؤ''کاتقاضاکیاہے؟[1]

اس کی چند مثالیں یہ ہیں:اگرکوئی شخص اپنی بیوی سے کہے:''إن کلمتِ زیداً وعمراً فأنتِ طالق''(اگر زیدوعمروسے بات کرے گی توتجھے طلاق ہے)۔اس نےپہلے عمروسے بات کی پھرزید سے بات کی،یعنی ترتیب کے خلاف کیا تواس صورت میں اس کوطلاق(رجعی) ہوجائے گی۔اگر''واؤ''ترتیب کے لیے ہوتاتوعورت کے خلافِ ترتیب بات کرنے کا تقاضایہ تھاکہ طلاق واقع نہ ہو۔اس سے معلوم ہواکہ ''واؤ''مطلق جمع پر دلالت کرتاہے نہ کہ ترتیب اور مقارنت پر۔

اسی طرح اگرکوئی شخص اپنی بیوی سے کہے:'' إن دخلت ھذہ الداروھذہ الدار فأنتِ طالق''(اگر تواس گھرمیں داخل ہوئی اوراس گھرمیں توتجھے طلاق ہے)،اگروہ عورت شوہر کی مراد کے خلاف دوسرے گھرمیں پہلے داخل ہوئی اورپہلے گھرمیں بعدمیں داخل ہوئی توچونکہ دونوں میں دخول پایاگیا،لہٰذاطلاق واقع ہوجائے گی۔

اس سے معلوم ہواکہ''واؤ''مطلق جمع پردلالت کرتاہے نہ کہ ترتیب پر،کیونکہ اگر''واؤ'' ترتیب پردلالت کرتاتوصورتِ مذکورمیں طلاق واقع نہ ہوتی[2]۔

امام محمدؒفرماتے ہیں کہ اگرکسی نے اپنی بیوی سے کہا:''إن دخلت الدار وأنتِ طالق''(اگرتو اس گھرمیں داخل ہوئی اورتجھے طلاق ہے)۔اس صورت میں طلاق تنجیزاً(فوراً)بلاشرط دخول دارواقع اس سے معلوم ہوتاہے کہ اگر''واؤ''ترتیب کے لیے ہوتاتوطلاق دخول دارپر معلق ہوتی۔[1]

---

(۱) جامع الاصول:۱۷۵،الکافی الوافی:۲۴۲،الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۱۷۴۔

(۲) کشف الاسرار:۲/۱۲۱،جامع الاصول:۱۷۵۔

(۳) اصول السرخسی:۱/۲۰۱،کشف الاسرار:۲/۱۱۰۔

''واؤ''مطلق جمع کے لیے آتا ہے یہ اس کا معنی حقیقی ہے، تاہم کبھی ''واؤ''مجازی طور پر حال کے لیے بھی آتا ہے، معنی حقیقی اور مجازی میں مناسبت ہوتی ہے اوران میں مناسبت یہ ہے کہ جس طرح معطوف اپنے معطوف علیہ کیساتھ جمع ہوتا ہے، اسی طرح حال بھی ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے،لہٰذا وصفِ جمع میں معطوف ومعطوف علیہ اورحال وذوالحال دونوں شریک ہیں اوررہی یہ بات کہ حال اپنے ذوالحال کیساتھ کیوں جمع ہوتا ہے؟تواس کی وجہ یہ ہے کہ حال دراصل اپنے ذوالحال کی صفت ہوا کرتا ہے اور صفت اپنے موصوف کیساتھ جمع ہوتی ہے[۲]۔

یہ بات بھی ذہن نشیں رکھیں کہ جب''واؤ''حال کے لیے ہو گاتوشرط کے معنی کافائدہ دے گا، یعنی''واؤ''کی ایک جانب ماقبل یامابعد بمنزلہ شرط ہو گااور دوسری جانب بمنزلہ جزاء ہو گا، جیسے اس کی مثال وہ ہے جوامام محمدؒ نے عبدماذون کے سلسلہ میں بیان کی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے:''أد إلی ألفا وأنت حر''(تو مجھے ایک ہزاردرہم دے اورحال یہ ہے کہ توآزادہے) اس صورت میں غلام کے آزادہونے کے لیے''واؤ''کی ماقبل یعنی ایک ہزاردرہم کی ادائیگی شرط ہو گی اورمابعد آزادہوناجزاء ہو گی۔ گویا''أد إلي الفا وانت حر''بمنزلہ'' إن أديت إلي ألفا فأنت حر''کے ہے۔[۳]

اسی طرح امام محمدؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب''السیر الکبیر''میں فرماتے ہیں کہ اگر دوران جنگ امام المسلمین کفارسے کہے:''افتحوا الباب وأنتم آمنون!'' [۴].(تم دروازہ کھول دواس حال میں کہ تم مامون ہو)،اس جملہ میں''واؤ''حالیہ ہے جوشرط کے معنی کافائدہ دیتاہے،لہٰذا امن پانے کے لیے دروازہ کھولناشرط ہو گا، اگر کفاردروازہ نہیں کھولیں گے تومامون نہ ہوں گے۔ نیزای طرح اگرامام المسلمین نے کسی حربی سے کہا: ''انزل

---

(۱) اس صورت میں''واؤ''مستانفہ ہو گا،کیونکہ''واؤ''کوعاطفہ بھی نہیں ماناجاسکتا،اس لیے''ان دخلت الدار''بغیر جزاء کے ناقص ہے جب کہ معطوف علیہ اورمعطوف میں دونوں ہی اصل اور مقصود بالذات ہوتے ہیں،لہٰذا اگر''ان دخلت الدار''کوموعطوف علیہ ماناجائے اور ''واؤ''کوعاطفہ توناقص کومعطوف علیہ بنانالازم آئے گاجب کہ معطوف علیہ مقصود ہوتا ہے نہ کہ ناقص اوربیکار۔''واؤ''کوحالیہ بھی نہیں ماناجاسکتا،کیونکہ حال شرط کے معنی کافائدہ دیتاہے،جس کاتقاضایہ ہے کہ طلاق کے لیے دخول دارشرط ہو،جب کہ ایسانہیں ہے۔

(۲) جامع الاصول:۲/۵۷۔

(۳) یہاں''واؤ''حالیہ اس لیے بناناضروری ہے کہ''واؤ''عاطفہ ماننے کی صورت میں یہ خرابی لازم آئے گی کہ چونکہ معطوف علیہ مستقل کلام ہوتاہے تو''اد الی الفا''کامطلب یہ ہو گا کہ مولی اپنے غلام پر رقیت کے باجود ایک ہزارروپے کوواجب کررہاہے،حالانکہ غلام کے پاس جوکچھ ہے وہ سب اس کے مولی کاہے،لہٰذا مولی کاایک ہزارروپے خوداپنی ذات پرلازم کرناثابت ہو،اوریہ فعل عبث ہے،لہٰذا''واؤ''حالیہ ہی ہو گااور اس جملہ میں حال حال مقدر مقدرہ ہو گا۔

(۴) شرح السیر الکبیر للسرخسی:۱/۲۸۹،اصول السرخسی:۱/۲۰۶۔

وأنت آمن‘‘(نیچے اتر!حال یہ ہے کہ تو مامون ہے)،یہاں بھی ’’واؤ‘‘ حالیہ ہے جو شرط کے معنی کو متضمن ہے،لہذا مامون ہونے کے لیے نیچے اتر آنا شرط ہے۔[۱]

یہ بات یادرکھیں کہ ’’واؤ‘‘ کو مجازی معنی حال اس پر اس وقت محمول کیا جائے گا جب اس میں معنی مجازی(حال)کا احتمال ہو اور ’’واؤ‘‘ کا عطف کے لیے نہ ہونے پر قرینہ موجود ہو۔جیسے ’’ أد إلي ألفا وأنت حر‘‘میں کلام معنی مجازی کی صلاحیت بھی رکھتا ہے،یعنی ’’واؤ‘‘ حالیہ مراد لینے کی صورت میں چونکہ حال اپنے ذوالحال کے مقارن ہوتا ہے تو یہاں بھی حریت ادائیگی الف کیساتھ مقارن ہوگی اور ادائیگی الف کے وقت حریت متحقق ہوگی۔نیز یہاں حقیقی معنی کے متعذر ہونے پر قرینہ بھی موجود ہے کہ اگر ’’واؤ‘‘ کے حقیقی معنی عطف کے مراد لے لیں تو چونکہ معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے معطوف کا محتاج نہیں ہوتا تو ’’أد إلي ألفا‘‘ کا مطلب اپنے غلام پر غلام ہونے اور اس میں قیام رقیت کے باوجود اس پر ایک ہزار درہم کو لازم کرنا چاہا جارہا ہے حالانکہ غلام مولی کا ہے تو جو کچھ غلام کے پاس ہے وہ بھی مولی کا ہی ہے تو غلام پر ہزار روپے لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے[۲]۔

بعض اوقات ’’واؤ‘‘ کو عاطفہ اور حالیہ دونوں بنانا درست ہوتا ہے،جیسے اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے:’’أنتِ طالق و أنتِ مريضة‘‘(تجھے طلاق ہے اور تو بیمار ہے)یا کہے:’’ أنتِ طالق و أنتِ مصلية‘‘(تجھے طلاق ہے اور تو نماز پڑھنے والی ہے)۔اس مثال میں ’’واؤ‘‘ عاطفہ ہونا بھی صحیح ہے اور حالیہ ہونا بھی صحیح ہے،لیکن چونکہ ’’واؤ‘‘ کے حقیقی معنی عاطفہ ہونا ہے اور یہاں ایسا کوئی قرینہ بھی نہیں ہے کہ جو ’’واؤ‘‘ کو حالیہ ہونے کے لیے متعین کردے،بلکہ ’’واؤ‘‘ کو حالیہ ماننا خلاف ظاہر ہے،اس لیے اس صورت میں بلاضرورت مجاز کی طرف عدول لازم آئے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ ’’واؤ‘‘ کو حالیہ ماننے کی صورت میں

---

(۱) ان دونوں جملوں کے اندر ’’واؤ‘‘ عاطفہ نہیں ہوگا،کیونکہ ’’واؤ‘‘ عاطفہ ماننے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ ان کفار کو امان مل جائے خواہ دروازہ کھولیں یا نہ کھولیں،کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی مستقل حیثیت ہوتی ہے،لہذا ’’افتحوا الباب‘‘ کا حکم علیحدہ ہے اور ’’وانتم آمنون‘‘ علیحدہ سے ایک خبر ہے،حالانکہ امام المسلمین کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے،اسی طرح حربی کافر نیچے اترے یا نہ اترے اس کو امن مل جانا چاہیے،حالانکہ یہ امام کے مقصد کے خلاف ہے،کیونکہ امام کا مقصد اس حال میں اور اس شرط پر امان دینا ہے جب وہ کفار دروزہ کھولیں اور حربی نیچے اتر آئے،کیونکہ ممکن ہے کہ جب یہ کفار دروزہ کھولیں گے اور حربی اوپر سے نیچے اتر آئے گا تو یہ حضرات ہمارے حسن اخلاق کا مشاہدہ کریں گے تو ممکن ہے کہ اسلام قبول کرلیں۔الغرض مذکورہ دونوں جملوں میں ’’واؤ‘‘ حالیہ ہوگا نہ کہ ’’واؤ‘‘ عاطفہ،کیونکہ عاطفہ کی صورت میں خلافِ مقصود لازم آتا ہے۔

(۲) اصول السرخسی:۱/۲۰۶،کشف الاسرار:۲/۱۲۳۔

کلام کی حالت شرط وجزاء کی مانند ہوگی تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ عورت کو طلاق اس شرط پر ہے کہ جب وہ مریضہ ہو، یا نماز پڑھے، حالانکہ مرض کا تقاضایہ ہے کہ شوہر اس حالت میں بیوی کا علاج معالجہ کرائے نہ کہ اس کو طلاق دے اور عورت کا نماز پڑھنا اس کے نیک ہونے کی دلیل ہے جس کا تقاضایہ ہے کہ شوہر بجائے اس کو طلاق دینے کے اس سے محبت کرے، لہذا ''واؤ'' کو حالیہ ماننا خلاف ظاہر ہے اس لیے اس کو عاطفہ مانا جائے گا اور چونکہ عطف کی صورت میں معطوف علیہ مستقل ہوتا ہے تو شوہر کے ''أنت طالق'' کہنے سے فوراً طلاق واقع ہوجائے گی، ''أنت مريضة'' اور ''أنت مصلية'' محض خبر کے درجہ میں ہوگا۔ لیکن شوہر کہے کہ میں ''واؤ'' کو حالیہ ہی مانا تھا گو خلافِ ظاہر ہی کیوں نہ ہو، چونکہ اب شوہر کی طرف سے خلاف ظاہر کی نیت پائی گئی تو دیانۃً نہ کہ قضاءً اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق اس وقت واقع ہوگا جب وہ عورت بیمار ہو یا نماز پڑھے، کیونکہ ''واؤ'' حالیہ ماننے کی صورت میں واؤ شرط کے معنی کو متضمن ہوگا اس لیے طلاق بیماری اور نماز پڑھنے پر معلق ہوگی[1]۔

۲۔ حرفِ عطف ''ف'':

''ف'' عاطفہ تعقيب مع الوصل کے لیے آتا ہے، تعقیب کا مطلب یہ ہے کہ ''فاء'' کے بعد جو چیز ہے وہ بعد میں واقع ہوگی اور حرف ''فاء'' سے پہلے جو چیز ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور وصل کا مفہوم یہ ہے کہ دوسری چیز پہلی چیز کیساتھ بالکل متصل ہوگی، یعنی ''ف'' معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان واقع ہوکر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف اپنے معطوف علیہ کے بعد متصلاً اور بلامہلت وتراخی واقع ہے، جیسے ''جاء نی زيد فعمرو'' اس کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے میرے پاس زید آیا اور عمرو بعد میں آیا، عمرو کا آنا زید کے آنے سے بالکل متصل تھا اور ان کے درمیان کوئی وقفہ نہ تھا۔ لیکن اگر وصل کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو تو اس وقت تراخی پر دال ہوگا، جیسے ''نکحتُ فولدتُ'' کہ نکاح کے فوراً بعد ولادت نہیں ہوسکتی بلکہ بعد استقرارِ حمل چھ ماہ کا فصل ضروری ہے[2]۔

اس کی چند مثالیں یہ ہیں: اگر کسی نے اپنے بیوی سے کہا: ''إن دخلت الدار فهذه الدار فأنت طالق'' تو طلاق واقع ہونے کی شرط یہ ہے کہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں متصلاً بلاتراخی داخل

---

[1] اصول السرخسی: ۱/۲۰۷، کشف الاسرار: ۲/۱۲۳۔

[2] اصول السرخسی: ۱/۲۰۶، کشف الاسرار: ۲/۱۲۷۔

ہو،لہذا اگر وہ دونوں گھر میں داخل نہ ہو۔ یا صرف ایک گھر میں داخل ہو۔ یا پہلے دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں۔ یا داخل تو ترتیب سے ہوئی، یعنی اولاً پہلے گھر میں پھر دوسرے گھر میں مگر دوسرے گھر میں تراخی کیساتھ داخل ہوئی۔ ان چاروں صورتوں میں طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

حرف ''فاء'' کا مفہوم تعقیب مع الوصل ہے اور چونکہ شرط کے فوراً بعد بلا مہلت و تاخیر جزاء واقع ہوتی ہے اس لیے جزاء پر ''فاء'' داخل ہوتی ہے، جیسے اگر کوئی اپنی بیوی کو کہے: '' إن دخلت الدار فأنت طالق'' تو عورت پر گھر میں داخل ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بائع مشتری کو مخاطب کرکے یہ کہے: ''بعت منك هذا العبد بالف'' (میں نے تجھ کو یہ غلام ایک ہزار عوض کے فروخت کیا) اور مشتری نے کہا: ''فهو حر'' (پھر وہ آزاد ہے) تو مشتری کا ''فهو حر'' کہنا اقتضاءً بیع کو قبول کرنا ہے اور جب بیع وایجاب وقبول سے تام ہوئی تو غلام کی آزادی بیع کے ثابت ہونے کے بعد مشتری کی جانب سے مشتری کے قول ''فهو حر'' سے واقع ہوگئی[1]۔

حرف ''فاء'' کا معنی حقیقی تعقیب مع الوصل ہے، لیکن کبھی مجازاً علت کو بیان کرنے کے لیے بھی آتا ہے، اس کو ''فاء'' تعلیلیہ کہتے ہیں۔ اس کی دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ ''فاء'' کا مدخول علت ہو اور اس کا ماقبل معلول اور حکم ہو، جیسے مولیٰ اپنے غلام سے کہے: ''أدِّ إلي ألفا فأنت حر'' اس میں ادائیگی الف کی علت مولیٰ کا غلام کو آزاد کرنا ہے، یعنی آزادی علت اور ادائیگی الف معلول اور حکم ہے، گویا مولی کی اس عبارت کے معنی ''أدِّ إلي ألفا لأنك حر'' ہے، یعنی مولی یہ کہنا چاہتا ہے کہ میں نے تجھے آزاد کر دیا ہے، اس لیے اس کے شکریہ میں ایک ہزار روپے ادا کر۔ چونکہ علت کا وجود معلول سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لیے یہاں آزادی جو علت ہے وہ بھی مقدم ہوگی اور مولی کے اس کے اس جملہ کے بولتے ہی غلام فوراً آزاد ہو جائے گا، خواہ غلام نے ایک ہزار روپے ادا کیے ہوں یا نہ کیے ہوں، البتہ غلام پر ایک ہزار روپے قرض ہوں گے، نیز اس صورت میں غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگی، کیونکہ مولی کے کلام میں تعلیق پر کوئی قرینہ نہیں ہے۔[2]

---

[1] جامع الاصول: ۴/۵۷۔

[2] یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ ''فاء'' کو بیان علت کے لیے اس وقت مانا جائے گا جب کہ حقیقی معنی متعذر ہوں، جیسے مذکورہ عبارت ''اد الی الفافانت حر'' میں اگر ''فاء'' کو عطف کے لیے مانیں تو عطف الخبر علی الانشاء لازم آئے گا جو غیر مستحسن ہے، نیز اگر ''فاء'' کو برائے عطف مان لیں تو چونکہ معطوف علیہ کا وجود اور مفہوم مستقل ہوتا ہے تو مولی کا ابتداءً ہی اپنے غلام پر ایک ہزار کو مطالبہ کرنا لازم آئے گا، حالانکہ غلام کے پاس

دوسری صورت یہ ہے کہ ''فاء''کا مدخول معلول اور حکم ہو اور ما قبل علت ہو، جیسے کوئی شوہر اجنبی شخص سے یوں کہے:''أمر إمرءتی بیدك فطلقها''(میری عورت کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے پس تو اسے طلاق دے دے)،اس مثال میں''أمر إمرءتی بیدك''طلاق دینے کی علت ہے اور مدخولِ ''فاء''یعنی طلاق دینا اس کا حکم اور معلول ہے،لہٰذا اگر وکیل نے اس کی بیوی کو اسی مجلس میں طلاق دیدی تو عورت پر ایک طلاقِ بائنہ واقع ہو جائے گی۔[1]

۳۔حرف عطف''ثم'':

حروف عاطفہ میں''ثم''تراخی کے لیے آتا ہے اور یہ معطوف و معطوف علیہ کے درمیان مہلت کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے، پھر تراخی کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔تراخی فی اللفظ(ب)۔تراخی فی الحکم۔

(الف)۔تراخی فی اللفظ کا مفہوم:

تراخی فی اللفظ کی دو صورتیں ہیں:پہلی صورت یہ ہے کہ متکلم معطوف علیہ کا تکلم کرنے کے بعد کچھ توقف اور سکوت کر کے پھر معطوف کا تکلم کرے، جیسے ''جاء نی زید''کہہ کر سکوت اختیار کرے، پھر ''ثم عمرو''کہے تو یہ تراخی فی اللفظ صورۃً بھی ہے اور حقیقۃً بھی۔دوسری صورت یہ ہے کہ کلام کے تکلم میں صورۃً تو اتصال ہو، جیسے متکلم ''جاء نی زید ثم عمرو''کا بلا سکوت و توقف تکلم کرے، اس میں صورۃً تراخی نہیں، لیکن حقیقۃً تراخی ہے، یعنی متکلم کا یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے ''جاء نی زید''کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، پھر ''ثم عمرو''کا تکلم کیا ہے، یہاں تراخی اللفظ کی یہی دوسری صورت مراد ہے۔

(ب)۔تراخی فی الحکم کا مفہوم:

جو کچھ ہے وہ مولی ہی کا ہے تو بغیر کسی سبب کے غلام پر ایک ہزار کو لازم کرنا خود اپنے اوپر لازم کرنا ہے جو کہ فعل عبث ہے اور یہاں ''فاء''کو علت کے لیے ماننے پر حقیقی معنی بالکلیہ متروک نہیں بلکہ تعقیب یہاں بھی ہے اور وہ اس طرح کہ جب یہاں علت دائمی چیز ہے، یعنی مثال مذکور میں آزادی ہمیشہ رہنے والی چیز ہے تو گویا یہ آزادی ادائیگی الف کے بعد بھی باقی ہے اور تعقیب کا مطلب بھی یہی ہے کہ ما قبل''فاء''مقدم اور ما بعدِ''فاء''مؤخر ہو تو یہاں ایک اعتبار سے حریت بوجہ دائم و ثابت ہونے کے ادائیگی الف سے مؤخر بھی ہے۔

[1] بائن واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام ''امر امراتی بیدك''کہہ کر شوہر نے طلاق کا اختیار دیا ہے اور ''امر امراتی بیدك''الفاظِ کنائی میں سے ہے اس لیے طلاق بائنہ واقع ہوگی اور صرف ایک عدد طلاق پڑے گی، کیونکہ شوہر کا قول ''فطلقها''ما قبل کا بیان ہے نہ کہ مستقل کسی دوسری طلاق کی توکیل ہے۔لہٰذا شوہر کے کلام میں تفویض طلاق ''امر امراتی بیدك''سے ہے جو کہ علت ہے اور ''فطلقها'' اس کا حکم ہے گویا شوہر نے یوں کہا ہے:''طلقها بسبب أن امرها بیدك''کہ اس کو طلاق دیدے، کیونکہ اس کا معاملہ تیرے اختیار میں ہے، دیکھئے '' بسبب أن امرها بیدك ''سے علت کے معنی ظاہر ہیں، لہٰذا ''فطلقها''معلول اور حکم ہے اور ''فاء''اس مثال میں حکم اور معلول پر داخل ہے۔

تراخی فی الحکم کا مفہوم یہ ہے کہ معطوف ومعطوف علیہ سے جس فعل کا تعلق ہے اس کے واقع ہونے اوراس کے نفس الامر کے اندر پائے جانے میں تراخی ہو، جیسے ''جاءنی زیدثم عمرو'' کے اندر تراخی فی الحکم کا مطلب یہ ہے کہ پہلے زید آیا اور پھر کچھ وقفہ کے بعد عمرو آیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب ''ثم'' تراخی کے لیے ہے تو کمالِ تراخی یہ ہے کہ تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم دونوں طرح ہو، کیونکہ اگر تراخی صرف حکم میں ہوگی تو یہ تراخی من وجہ ہوگی نہ کہ من کل الوجوہ۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تراخی صرف حکم میں ہوگی نہ کہ لفظ میں، بلکہ لفظ میں تو وصل اور اتصال ہی رہے گا، کیونکہ اگر تلفظ میں بھی تراخی مان لی جائے تو تراخی فی اللفظ انفصال کو چاہتی ہے، حالانکہ معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان اتصال ہوتا ہے نہ کہ انفصال۔ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے جواب یہ ہوگا کہ معطوف ومعطوف علیہ کے درمیان صورۃً اتصال کافی ہے اور وہ یہاں موجود ہے، کیونکہ متکلم تو اپنے کلام مثلاً ''جاء نی زیدثم عمرو'' کا تلفظ صورۃً بلاسکوت وتوقف کے ہی کررہا ہے، گویا یہ کلام اس مرتبہ میں ہے کہ اس نے ''جاء نی زید'' کے تکلم کے بعد سکوت کرکے ''ثم عمرو'' کا تکلم کیا ہے۔ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کا ثمرہ اختلاف درج ذیل صورتوں میں ظاہر ہوگا[1]۔

پہلی صورت یہ ہے کہ شرط کو مقدم کیا جائے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا: ''إن دخلت الدارفأنت طالق ثم طالق ثم طالق''، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''ثم'' تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم دونوں کے لیے ہوگا اس طور پر کہ گویا شوہر نے ''إن دخلت الدار فأنت طالق'' کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے اور پھر ''ثم طالق'' کا از سر نو تکلم کیا ہے اور پھر اس کے بعد سکوت اختیار کرکے ''ثم طالق'' کا تلفظ کیا ہے، لہذا پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہو جائے گی اور دوسری طلاق کا چونکہ ماقبل شرط دخولِ دار سے کوئی تعلق نہیں رہا اور فی الحال عورت محلِ طلاق بھی ہے، لہذا دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور اس ایک طلاق سے وہ عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے بائنہ ہو جائے گی اور جب وہ بائنہ ہو گئی تو اب وہ (غیر مدخول بہا) طلاق کا محل نہ رہی، کیونکہ غیر مدخول بہا کی عدت کچھ نہیں ہوتی اس لیے وہ نکاح سے نکل گئی۔ لہذا نکاح سے نکل جانے اور طلاق کا محل باقی نہ رہنے کی وجہ سے تیسری طلاق لغو ہو جائے گی۔

---

(۱) جامع الاصول: ۵۷۶۔

صاحبینؒ کے نزدیک ''ثم'' صرف تراخی فی الحکم کے لیے آتا ہے، لہذا شوہر کے کلام میں مذکورہ تینوں طلاقیں شرط ''ان دخلت الدار'' سے متصل ہوں گی اور تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی اور ''ثم'' چونکہ تراخی الحکم پر دلالت کرتا ہے تو اس کا اثر یہ ہوگا کہ دخولِ دار پائے جانے پر طلاقیں ترتیب سے واقع ہوں گی، لیکن یہ عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اس لیے وہ پہلی ہی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور باقی دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی، کیونکہ بائنہ ہونے کے بعد وہ عورت محل طلاق نہیں رہی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ شرط کو مؤخر کیا جائے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا: ''أنتِ طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار''، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ''ثم'' تراخی فی اللفظ اور تراخی فی الحکم دونوں کے لیے ہو گا اس طور پر کہ گویا شوہر نے ''أنتِ طالق'' کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، لہذا پہلی طلاق فوراً واقع ہو جائے گی، کیونکہ اس کا شرط سے کوئی تعلق نہیں اور اسی ایک طلاق سے وہ عورت بائنہ ہو جائے گی، لہذا محلِ طلاق باقی نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیں گی، یعنی جب یہ عورت پہلی طلاق پڑتے ہی نکاح سے خارج ہو گئی تو اب وہ نہ طلاقِ تنجیزی کا محل رہی اور نہ طلاقِ تعلیق کا۔ لہذا شوہر کا باقی کلام ''ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار'' کا کوئی مخاطب ہی نہیں، اس لیے یہ کلام لغو ہو جائے گا[1]۔

صاحبینؒ کے نزدیک ''ثم'' تراخی فی الحکم کے لیے آتا ہے، اس لیے ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں واقع تو ایک ہی طلاق ہو گی، لیکن دخولِ دار کے وقت واقع ہو گی، ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ذکر کی ہے کہ ان کے نزدیک یہ کلام پورا کا پورا متصل ہے، لہذا تینوں طلاقیں دخولِ دار پر معلق ہوں گی اور پہلی طلاق پڑتے ہی عورت بوجہ غیر مدخول بہا ہونے کے بائنہ ہو جائے گی، اب چونکہ وہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کا محل ہی نہیں رہی، لہذا بقیہ دو طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا: اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر شرط کو مقدم کر کے یہ کہے: ''إن دخلت الدار فأنتِ طالق ثم طالق ثم طالق''، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے ''إن دخلت الدار فأنتِ طالق'' کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے، پھر از سر نو ''ثم طالق'' اور پھر اس کے بعد ''ثم طالق'' کا تلفظ کیا ہے، لہذا پہلی طلاق دخولِ دار پر معلق ہو گی اور بقیہ دو طلاقوں کا سکوت اور توقف کے بعد تکلم کرنے کی

[1] اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۴، کشف الاسرار: ۲/ ۱۳۱، فواتح الرحموت: ۱/ ۲۳۴، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۸۲۔

وجہ سے شرط کا ما قبل سے کوئی تعلق نہ رہا، بلکہ کلام میں انفصال ہے تو دو طلاقیں اس عورت کو فوراً واقع ہو جائیں گی، کیونکہ عورت مدخول بہا ہے اس پر دو طلاق پڑنے سے کوئی مانع نہیں۔ اور اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کر کے یوں کہا: ''أنتِ طالق ثم طالق ثم طالق إن دخلت الدار''۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ یہ اس درجہ میں ہے کہ گویا اس نے ''أنتِ طالق'' کہہ کر سکوت اختیار کیا ہے اور پھر ''ثم طالق'' کہا ہے اور پھر از سر نو سکوت کے بعد ''ثم طالق إن دخلت الدار'' کہا ہے، لہذا صرف آخری طلاق دخول دار سے متصل اور معلق ہو گی اور پہلی دو طلاقوں کا شرط سے کوئی تعلق نہیں اور عورت دو طلاقوں کا بوجہ مدخول بہا ہونے کے محل بھی ہے، اس لیے دو طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق دخول دار پر معلق ہو گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک شرط کو مقدم کریں یا مؤخر، شوہر کا کلام تلفظ میں متصل ہے صرف حکم میں تراخی ہو گی، یعنی تمام کی تمام طلاقیں دخول دار پر معلق ہو کر بالترتیب واقع ہوں گی اور عورت چونکہ مدخول بہا ہے، لہذا تینوں طلاقیں یکے بعد دیگرے واقع ہو جائیں گی[1]۔

قاعدہ نمبر ۲: کبھی ''ثم'' مجازاً ''واؤ'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہو گا جب اس کا حقیقی معنی (تراخی) متعذر ہو، جیسے قرآن مجید میں ہے: ''ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ.'' (البلد:۱۷) یہاں ''ثُمَّ'' کا حقیقی معنی مراد لینا متعذر ہے، کیونکہ اس سے پہلے آیت میں اعمال صالحہ کا ذکر ہے، چنانچہ ارشاد ہے: '' فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ. أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ. يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ. أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ. ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا...'' (البلد:۱۱-۱۷) اگر یہاں ''ثُمَّ'' کا حقیقی معنی مراد لیا جائے تو اس کا مطلب ہو گا کہ فکِ رقبہ، اطعام طعام وغیرہ اعمال صالحہ پہلے ہیں اور ایمان بعد میں ہے تراخی کیساتھ، حالانکہ ایمان ساتھ ساتھ ہونا چاہیے بغیر ایمان کے اعمال صالحہ معتبر نہیں ہے اس تعذر کی وجہ سے ''ثُمَّ'' کو اس کے معنی سے مجاز کی طرف پھیر دیا اور ''واؤ'' کے معنی میں لیا۔ تو اب یہ خرابی لازم آئے گی، کیونکہ ''واؤ'' مطلق جمع کے لیے ہوتا ہے، لہذا اعمال صالحہ اور ایمان جمع ہو گئے۔[2]

۴۔ حرف عطف ''حتی'':

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۴، جامع الاصول: ۵۷۷۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۲۱۰، کشف الاسرار: ۲/ ۱۳۲، الکافی الوافی: ۲۴۶۔

''حتی''عاطفہ ''إلی''کی طرح کسی چیز کی غایت وانتہاء کو بتلانے کے لیے آتا ہے،یعنی ''حتی''کا مابعد اس کے ماقبل کی غایت ہوتی ہے،لیکن یہ غایت کے لیے اس وقت ہوتا ہے جب اس کے ماقبل والے کلام میں امتداد ہو اور اس کے مابعد میں غایت بننے کی صلاحیت ہو۔

امام محمدؒ اپنی شہرہ آفاق کتاب ''زیادات''میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی یہ کہے: ''عبدی حر إن لم أضربك حتی تصیح''،(میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چلانے لگے)۔ اس میں ''حتی''غایت کے لیے ہے،کیونکہ ماقبل والے کلام میں امتداد ہے،اس لیے کہ ''مارنا''ممتد ہوسکتا ہے اور مابعد (چلانا) غایت بھی بن سکتا ہے کہ چلانے پر آدمی رحم کرکے مارنا بند کردے،لہذا اگر حالف نے مخاطب کو مارا ہی نہیں۔یا مارا مگر چلانے سے پہلے مارنے سے رُک گیا تو دونوں صورتوں میں حانث ہوجائے گا اور اس کا غلام آزاد ہوجائے گا اور اگر چلانے تک مارا تو حانث نہ ہوگا[1]۔

اگر ''حتی''میں غایت کے معنی کی صلاحیت نہ ہو تو مجازاً ''لام کَی''کے معنی میں استعمال ہوگا، جیسے کوئی یہ کہے: ''إن لم أتك غداً تغدینی فعبدی حر''۔(اگر میں کل تیرے پاس نہ آیا تاکہ مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے)،یہاں ''حتی''،''لام کی''کے معنی میں سببیت کے لیے ہے،کیونکہ یہ غایت کے معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے،اس لیے کہ کھانا کھلانا ''اتیان''کے لیے غایت نہیں بن سکتا ہے،بلکہ کھانا کھلانا تو احسان ہے جو ''اتیان''کے لیے اور زیادہ داعی ہے،لہذا ''حتی''،''لام کی''کے معنی میں ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس صبح کے کھانے کے لیے نہ آؤں تو میرا غلام آزاد ہے،حالف کا تغدیہ یعنی صبح کے کھانے کے لیے آنا شرط ہے غلام آزاد ہونے کے لیے۔چنانچہ حالف آیا ہی نہیں تو حانث ہوجائے گا اور اگر مخاطب کے پاس آیا،لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہ کھلایا تو حانث نہ ہوگا،کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ کے لیے ہی آیا تھا،لیکن تغدیہ مخاطب کا فعل ہے جس میں حالف کو کوئی اختیار نہیں،اس لیے حالف حانث نہ ہوگا،لیکن اگر دونوں حالف کے ہوں،جیسے ''إن لم آتك حتی أتغدی عندك فعبدی حر''(اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور آپ کے پاس صبح کا کھانا نہ کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے)،یہاں قسم اتیان اور تغدی دونوں سے متعلق ہے اور اس صورت میں ''حتی''نہ غایت کے لیے ہوگا اور نہ ہی ''لام کی''کے معنی میں سببیت کے لیے ہوگا،بلکہ ''حتی'' عاطفہ ہوگا۔غایت کے لیے تو اس لیے نہیں ہوگا کہ کھانا کھلانا اتیان کے لیے غایت نہیں بن سکتا ہے اور ''لام کی''کے معنی میں اس لیے نہیں ہوگا کہ اتیان

[1] اصول السرخسی:۱/۲۱۸،کشف الاسرار:۲/۱۶۳۔

اور تغدی دونوں ایک ہی شخص کے فعل ہیں، عادۃً ایک شخص کا فعل خود اس کے فعل کے لیے سبب اور جزاء نہیں بن سکتا، اس لیے کھانا کھلانا اتیان کا سبب نہ ہو گا تو "حتی"، "لام کی" کے معنی میں نہ ہو گا، بلکہ عاطفہ ہو گا جو "فاء" کے معنی میں ہو گا۔

اور یہ عاطفہ اس لیے ہو گا کہ اس میں غایت کا معنی ہے اور غایت مغیا سے وجوداً مؤخر ہوتی ہے اور حرف عطف "فاء" تعقیب کے لیے آتا ہے، یعنی "فاء" کا مابعد اس کے ماقبل سے وجود میں مؤخر ہوتا ہے تو غایت اور تعقیب کے معنی قریب قریب ہیں۔ اب اس کا مطلب یہ ہو گا کہ "اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔" تو آنا اور فوراً کھانا کھانا یہ قسم پورا ہونے کے لیے ضروری ہیں، چنانچہ حالف مخاطب کے پاس آیا پھر متصلاً کھانا بھی کھایا تو قسم پوری ہو جائے گی اور غلام آزاد نہ ہو گا اور اگر حالف آیا ہی نہیں۔ یا آیا مگر کھانا نہیں کھایا۔ یا کچھ تاخیر سے کھانا کھایا۔ تو حالف ان تمام صورتوں میں حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا[1]۔

قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: "حتی" اور "ثم" میں متعدد وجوہ سے فرق ہے:

پہلا فرق یہ ہے کہ "حتی" میں "ثم" کی بنسبت مہلت کم ہے، یعنی "حتی"، "فاء" اور "ثم" کے درمیان ایک متوجہ درجہ رکھتا ہے، "فاء" میں بالکل مہلت نہیں ہوتی اور "ثم" میں مہلت اور تراخی ہوتی ہے۔

دوسرا فرق: یہ ہے کہ "حتی" کا معطوف اپنے معطوف علیہ کا جزء ہوتا ہے، خواہ جزء اشرف ہو، جیسے "مات الناس حتی الانبیاء" (لوگ مر گئے یہاں تک کہ انبیاء نے بھی وفات پائی)۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انبیاء لوگوں کا جزء اشرف ہے۔ یا خواہ جزء ادنی ہو، جیسے "قدم الحجاج حتی المشاۃ" (حاجی لوگ آ گئے یہاں تک کہ پیدل سفر کرنے والے حاجی بھی آ گئے)، دیکھئے! پیدل چلنے والے حجاج کے جزء ادنی ہیں، کیونکہ دونوں حجاج کے قافلے کا حصہ ہیں۔ لیکن "ثم" میں معطوف کے لیے معطوف علیہ کا جزء ہونا شرط نہیں۔

تیسرا فرق: یہ ہے کہ "حتی" کے اندر ترتیب ذہنی بھی کافی ہے، "ثم" کی طرح ترتیب خارجی ضروری نہیں ہے، جیسے مثال مذکور میں یہ ضروری نہیں ہے کہ اولاً دوسرے لوگ ہی انتقال کر گئے ہوں پھر انبیاء انتقال فرما گئے ہوں۔ اسی طرح دوسری مثال میں ترتیب ذہنی یہی ہے کہ سواروں کا آنا پیدل آنے والوں سے پہلے بھی ہو، لیکن خارج میں بعض اوقات اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کہ پیدل چلنے والے سواروں

---

[1] اصول السرخسی: ۱/۲۱۹، جامع الاصول: ۵۸۷۔

سے پہلے بھی چل آتے ہیں، اس وقت بھی یہ کہنا درست ہے کہ "قدم الحجاج حتی المشاۃ"۔ اس سے معلوم ہوا کہ "حتی" میں ترتیب ذہنی معتبر ہے نہ کہ خارجی۔ نیز اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ "حتی" میں غایت کا واقعی ہونا ضروری نہیں، متکلم کے اعتبار کر لینے سے بھی غایت متعین ہو جاتی ہے، انبیاء کی موت عام انسانوں کی موت کی غایت نہیں۔ اسی طرح پیدل چلنے والوں کا آنا حاجیوں کے آنے کی غایت نہیں۔ یہ ترتیب صرف متکلم کے ذہن میں ہے[۱]۔

قاعدہ نمبر ۲: "حتی" اور "إلی" میں فرق یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد جزء آخر ہوتا ہے، جیسے "أکلت السمکۃ حتی راسھا"۔ سر مچھلی کا جزء آخر ہوتا ہے۔ یا "حتی" کا مابعد جزء آخر کے قریب ہوتا ہے، جیسے "نمت البارحۃ حتی الصباح"۔ صبح رات کا جزاء قریب ہے جب کہ "الی" میں ایسا نہیں ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ "حتی" ضمیر پر داخل نہیں ہوتا، جب کہ "الی" ضمیر پر داخل ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: "حتی" کی تین حالتیں ہیں:۔ ا۔ "حتی" کا ماقبل امتداد کی صلاحیت رکھے اور "حتی" کا مابعد اس امتداد کی غایت بن سکے تو اس صورت میں "حتی" غایت کے لیے ہوگا اور یہی اس کے حقیقی معنی ہیں۔ ۲۔ اگر "حتی" کا ماقبل امتداد کی اور مابعد غایت بننے کی صلاحت رکھے تو اب "حتی" کو جزاء پر ہی محمول کیا جائے گا اور "حتی"، "لام کی" کے معنی میں ہوگا۔ ۳۔ اگر "حتی" کے ماقبل میں سبب اور مابعد میں جزاء بننے کی بھی صلاحیت نہ ہو اور نہ ہی "حتی" غایت کے لیے ہو تو اب کلمہ "حتی"، "فاء" یا "ثم" کے معنی میں ہو کر عطف محض کے لیے ہوگا[۲]۔

۵۔ حرف عطف "لا":

حروف عاطفہ میں ایک "لا" ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ حکم معطوف علیہ کو ثابت ہے اور معطوف کو ثابت نہیں، جیسے "جاء نی زید لا عمرو" میں "آنا" زید کے لیے ثابت ہے، عمرو کے لیے نہیں، اس کا معنی ہے کہ زید آیا ہے اور عمرو نہیں آیا۔ اس کی فقہی مثال یہ ہے: ایک شخص کے پاس کچھ امانت ہے، اس نے اس مال کے بارے میں کہا کہ "المال لزید لا لعمرو"۔ (یہ مال زید کے لیے ہے عمرو کے لیے نہیں ہے)۔ اس جملے میں قائل نے زید کے لیے مال کا اقرار کیا کہ زید اس مال کا مالک ہے، اس اقرار کی رُو سے عمرو کو اس مال کا مالک نہیں قرار دیا جا سکتا، بلکہ زید کو اس کا مالک قرار دیا جائے گا[۳]۔

---

(۱) جامع الاصول: ۵۸۶۔

(۲) جامع الاصول: ۵۸۸۔

(۳) الوجیز فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۹۵۔

٦۔ حرف عطف "أو":

حروف عاطفہ میں ایک "أو" ہے جو تردید کے لیے آتا ہے اور یہ احد المذکورین (معطوف معطوف علیہ) میں سے لا علی التعیین[1] کسی ایک کے لیے حکمِ مذکور کی شمولیت کو بتلاتا ہے، لہٰذا اگر عطف المفرد علی المفرد ہو تو احد المذکورین میں سے کسی ایک کے لیے ثبوتِ حکم کا فائدہ دے گا، جیسے "جاء نی زید او عمرو" کا مطلب یہ ہوگا کہ آنے کا حکم یا تو زید کے لیے ثابت ہے یا عمرو کے لیے اور تعیین مراد کا اختیار متکلم کو ہوگا اور اگر عطف الجملہ علی الجملہ ہے تو احد المذکورین میں سے کسی ایک کے لیے مضمون جملہ کے ثبوت کا فائدہ دے گا، جیسے "أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ" (النساء:٦٦) اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دونوں مضمونوں میں سے کوئی ایک ضرور متحقق ہونا چاہیے، خواہ قتلِ نفس ہو، یا خروج من الدیار ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ "أو" کا استعمال جملہ خبریہ میں ہوگا یا جملہ انشائیہ میں۔ اگر "أو" کا استعمال جملہ خبریہ میں ہے تو متکلم کے لیے ولایتِ بیان یعنی مراد کو متعین کرنے کا اختیار ہوگا، جیسے "هذا حر أو هذا" میں اگر متکلم اپنے قول کے ذریعہ عتق سابق کی خبر دے رہا ہو تو "أو" چونکہ احد المذکورین کے لیے لا علی التعیین شمولِ حکم کا فائدہ دیتا ہے تو گویا مولیٰ کا یہ قول بمنزلہ "أحدهما حر" کے ہے اور ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے میں لا علی التعیین دو غلاموں میں سے صرف ایک کی آزاد مقصود ہے جس کی تعیین کا استحقاق اور ولایتِ بیان بوجہ جملہ خبریہ ہونے کے مولیٰ ہی کو ہوتا ہے تو اصل کلام یعنی "هذا حر أو هذا" میں بھی ایک غیر متعین غلام کی آزادی مقصود ہے جس کی تعیین کی ولایت اور اختیار مولیٰ کو ہوگا۔ اور اگر هذا حر أو هذا" سے انشاءِ عتق یعنی فی الحال آزادی دینا مقصود ہو تو پھر یہ مثال انشاء کی بن جائے گی، نہ کہ خبر کی[2]۔

---

(۱) "أو" احد المذکورین میں سے کسی ایک کی لا علی التعیین شمولیت کے لیے آتا ہے، یہ اصولیین، اہل لغت، شمس الدین سرخسیؒ اور فخر الاسلامؒ بزدوی کا مذہب ہے اور بعض اصولیین اور نحات کہتے ہیں کہ "او" شک کے لیے موضوع ہے، لیکن یہ مذہب ضعیف ہے، کیونکہ معانی کی وضع شک کے لیے نہیں ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ "أو" کا استعمال جملہ انشائیہ میں بھی ہوتا ہے اور جملہ انشائیہ صدق و کذب کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے محل شک نہیں ہوتا، لہٰذا "أو" اگر شک کے لیے موضوع ہوتا تو اس کا استعمال جملہ انشائیہ میں نہ ہوتا اور رہی یہ بات کہ چلو جملہ انشائیہ میں تو "أو" برائے شک نہ سہی، مگر جملہ خبریہ میں تو "أو" کی وجہ سے شک پیدا ہو ہو جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جملہ خبریہ کے اندر شک کا پیدا ہونا خبر کے مجہول اور غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ "أو" شک کے لیے موضوع ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اور دونوں میں تطبیق ممکن ہے اس طور پر کہ بادی النظر میں "أو" کے استعمال سے ذہن شک کی طرف منتقل ہوتا ہے مگر حقیقت میں "أو" شک کے لیے موضوع نہیں ہے۔

(۲) الکافی الوافی: ۲۵۱، الوجیز فی اصول الفقہ: ۲/ ۱۸۳۔

اگر ''أو''کا استعمال جملہ انشائیہ میں ہوتو''أو''برائے تخییر ہو گا، یابرائے اباحت ہو گا۔ تخییر کا مطلب یہ ہے کہ ''دو غیر متعین چیزوں میں سے ایک کا اختیار کرنا''جس کی تعیین کا حق کبھی تو متکلم کو ہو گا، جیسے اگر کسی شخص نے اپنی تین بیویوں کو یہ کہا:''هذه طالق أو هذه و هذه''،یعنی پہلی دو عورتوں کو طلاق دینے کے لیے اسم اشارہ کے درمیان ''او'' استعمال کیااور تیسری عورت کے لیے''واؤ''۔تواس طرح کہنے کا مطلب یہ ہو گا کہ پہلی دو عورتوں میں سے صرف ایک کو طلاق واقع ہو گی، کیونکہ ''او''احد المذکورین میں سے حکم کے اندر کسی ایک کو شامل کرنے کے لیے آتا ہے اوراس کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہو گا، کیونکہ جملہ انشائیہ میں''أو''برائے تخییر ہو تا ہے اور تیسری عورت کو فوراً طلاق واقع ہو جائے گا اور شوہر کے بیان کی ضرورت نہ ہو گی، کیونکہ اس کا عطف پہلی دو میں سے اس پر ہے جو مبہم طور پر مطلقہ ہے، گویاشوہر کا یہ قول اس طرح کہنے کے درجہ میں ہے:''أحدكما طالق و هذه''،یعنی تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے اوراس تیسری کو،لہذا تیسری عورت کو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور پہلی دو بیویوں میں سے ایک کے مطلقہ ہونے کی تعیین کا اختیار شوہر کو ہو گا۔اور کبھی تعیین کا حق مخاطب کو ہو گا، جیسے اگر مولی نے کسی آدمی کا اپنے دو غلاموں میں سے لاعلی التعیین کسی ایک کے بیچنے کا وکیل بنایاتوچونکہ یہ جملہ انشائیہ ہےاورجملہ انشائیہ میں''أو'' تخییر کے لیے ہے،لہذا وکیل جس غلام کو چاہے متعین کر کے فروخت کر دے، کیونکہ اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے اس لیے کہ مؤکل نے تو تعیین نہیں کی اور غیر معین کو بیچنا وکیل کے بس میں ہے ہی نہیں تو یہی ایک راستہ ہے کہ وکیل اپنی مرضی سے جس غلام کو چاہے فروخت کر دے[1]۔

اباحت کا مطلب یہ ہے کہ ان دو چیزوں کو اگر جمع کرنا چاہے تو جمع بھی کر سکتا ہے،یعنی ایک کو اختیار کرنے کے بجائے دونوں پر عمل کر لیا جائے، لیکن یہ تب ہو گا جب جمع کرنا مقصودِ متکلم کے خلاف نہ ہو جس کا پتہ سیاق وسباق اور موقع و محل سے چل جائے گا اور وہ مسئلہ ایسا ہو جو اصلاً ہی مباح ہو، جیسے کفارہ یمین کا مسئلہ ہے، چنانچہ ارشاد ہے:''فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ.''[2] (المائدۃ:۸۹)۔ اگرایک آدمی چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا کھلا دے اور کپڑا بھی پہنا دے اور غلام بھی آزاد کر دے، لیکن ان تینوں کفارہ مالیہ میں سے ایک تو واجب کہلائے گا اور باقی دو نفل ہوں گے، یہاں اباحت من کل وجہ ہے اوراگر معطوف و معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنا مقصودِ متکلم

---

(۱) الوجیز فی اصول الفقہ:۲/ ۱۸۳۔

(۲) ''فَكَفَّارَتُهُ''بظاہر خبر ہے لیکن معناً انشاء ہے، کیونکہ یہ ''فليكفر''امر کے معنی میں ہے۔

کے خلاف ہو۔ یا اباحت اصل کے اعتبار سے نہ ہو بلکہ اباحت محضور اور ممنوع ہونے کے بعد حاصل ہوئی ہو تو پھر اباحت من وجہ ہو گی نہ کہ من کل وجہ۔ یعنی معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے کسی ایک پر علی سبیل العموم عمل کرنا مباح ہو گا، دونوں کو جمع کرنا مباح نہ ہو گا، جیسے مسئلہ توکیل میں ہے کہ اگر کسی آدمی کے لیے کسی کے مال میں تصرف کرنا محظور و ممنوع ہے، لیکن وکیل بننے کے بعد غیر کے مال میں تصرف کرنے کی اباحت ہو جاتی ہے، لہذا ''وكلت ببيع هذا العبد هذا أو هذا '' کہنے کی صورت میں اباحت من وجہ ہو گی اور دونوں میں سے علی سبیل العموم کسی ایک کے لیے مؤکل کے غلام کو فروخت کرنا درست ہو گا[1]۔

قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: حرف ''أو'' کا دو چیزوں کے درمیان استعمال ہونا اقل درجہ ہے ورنہ اس سے زیادہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۲: حرف ''أو'' کا استعمال مقام نفی میں ہو گا یا اثبات میں، اگر ''أو'' کا استعمال مقام نفی میں ہو تو نفی معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو عام ہو گی اور اگر ''أو'' کا استعمال مقامِ اثبات میں ہو تو دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ جملہ خبریہ ہو گا یا جملہ انشائیہ۔ اگر جملہ خبریہ ہو تو اس کے اندر متکلم کو ولایتِ بیان حاصل ہو گی اور اگر جملہ انشائیہ ہو تو اس میں تخییر فی التعیین ہو گی۔ حرف ''أو'' کے نفی میں استعمال ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی: ''لا أكلم هذا أو هذا'' تو دونوں میں سے جس سے بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا اور متکلم کو خیار تعیین حاصل نہ ہو گا، کیونکہ ''أو'' احد المذکورین کے لیے لا علی التعیین حکم کی شمولیت کو ثابت کرتا ہے، جب کسی ایک کی تعیین نہ رہی تو وہ نکرہ بن گیا اور نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ہے، لہذا عدم تکلم کا تعلق دونوں سے ہو گا جس سے بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا۔ اور اگر ''أو'' اثبات میں استعمال ہو، جیسے ''خذ هذا أو ذلك'' تو مذکورہ قاعدے کے مطابق مخاطب کو دونوں میں سے ایک کا اختیار ہو گا[2]۔

قاعدہ نمبر ۳: کبھی مجازاً ''أو'' عموم کے لیے بھی آتا ہے تو اس وقت ''واؤ'' کے معنی میں ہو گا، یعنی ''او'' بھی ''واؤ'' کی طرح معطوف علیہ اور معطوف کے لیے منفی حکم کو ثابت کرنے پر دلالت کرے گا، لیکن دونوں میں یہ فرق یہ ہے کہ ''واؤ'' اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور ''أو'' معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں

---

(۱) الکافی الوافی: ۲۵۲۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۲۱۰، کشف الاسرار: ۲/ ۱۵۵۔

سے ہر ایک کے دوسرے سے الگ ہونے پر دلالت کرے گا، جیسے" وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا." (الدہر:۲۴)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ اثم یا کفور دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہو گا،یعنی اطاعت دونوں کے لیے الگ الگ ثابت ہے،اگر یہاں"أو" کی جگہ"واؤ"ہوتا تو اجتماع اور شمول کا معنی ہوتا،یعنی آثم اور کفور دونوں کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب ہوتا،کسی ایک کی اطاعت سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا۔اور"أو"جو مجازاً"واؤ"کے معنی میں آتا ہے مقامِ نفی میں توعمومِ افراد کو ثابت کرتا ہے،جیسے کسی نے قسم کھائی:"والله لاأكلم فلانا أوفلانا"۔توان دونوں میں جس سے بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا،کیونکہ"أو"عموم افراد کو ثابت کرتا ہے۔اوور مقامِ اباحت میں عموم اجتماع کا فائدہ دیتا ہے،جیسے کسی نے قسم کھائی:"والله لاأكلم أحدا إلافلانا أوفلانا"،یہاں"أو"واوَ کے معنی میں ہے اس لیے حالف کے لیے دونوں سے بات کرنا جائز ہو گا،جیسے"واؤ"کی صورت میں دونوں سے بات کرنا جائز ہوتا[1]۔

قاعدہ نمبر ۴: کبھی"أو"مجازی طور پر"حتی"کے معنی میں آتا ہے،جہاں اس کا حقیقی معنی عطف درست نہ ہوتا ہو،اس طرح کہ معطوف علیہ اور معطوف میں سے ایک اسم ہو اور دوسرا فعل ہو۔یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو۔اور اسی طرح اول کلام میں امتداد ہو اور"أو"کا مابعد غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو وہاں"أو"عطف کے لیے نہ ہو گا،بلکہ مجازاً"حتی"کے معنی میں ہو گا،جیسے"والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل هذه الدار"یہاں اگر معطوف کو نصب کیساتھ پڑھا جائے تو عطف درست نہ ہو گا،کیونکہ اختلافِ اعراب کیساتھ عطف درست نہیں ہوتا اور یہاں"أو"کا مابعد ماقبل کے لیے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، کیونکہ دخولِ دار کی حرمت ممتد ہو سکتی ہے،لہذا"او"حتی کے معنی میں ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ اللہ کی قسم!میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس دوسرے گھر میں داخل نہ ہو جاؤں۔تو اگر یہ دوسرے گھر میں پہلے اور پہلے گھر میں بعد میں داخل ہوا تو قسم پوری ہو جائے گی اور اگر ترتیب پلٹ دی تو حانث ہو جائے گا۔[2]

۷۔حرف عطف"بَلْ":

---

(۱) اصول السرخسی:۱/۲۱۶،کشف الاسرار:۲/۱۵۴۔

(۲) اصول الفقہ الاسلامی:۱/۳۹۰،الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۱۸۷۔

حروف عاطفہ میں سے ایک حرف ''بَلْ'' ہے اور یہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان میں واقع ہوتا ہے نہ کہ ابتداءِ کلام میں۔ اوراس کے لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ متکلم نے معطوف علیہ کا تلفظ غلطی سے کرلیا ہے، اب اس کی تلافی کے لیے ''بَلْ'' کو استعمال کرتا ہے، لہٰذا معطوف میں حکم ثابت ہوگا اور معطوف علیہ کہیں بمنزلہ مسکوت عنہ کے ہوگا اور کہیں نفی کے حکم میں ہوگا، یعنی جس کلام میں ''بَلْ'' استعمال ہو وہ دو حال سے خالی نہیں، کلامِ مثبت ہوگا یا کلامِ منفی، اگر کلامِ منفی ہو، جیسے ''ماجاء نی زیدبل عمرو'' تو جمہور کے نزدیک اس کے معنیٰ ''بل جاء نی عمرو'' کے ہیں، یعنی زید نہیں آیا عمرو آیا۔

امام مبردؒ کے نزدیک اس کے معنیٰ ''بل ماجاء نی عمرو'' کے ہیں اور امام عبدالقاہر جرجانی کے نزدیک اس کے اندر دونوں کا احتمال ہے اور اگر کلامِ مثبت ہو، جیسے ''جاء نی زیدبل عمرو''۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عمرو آیا اور زید مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے، یعنی اس کے لیے نہ تو آنا ثابت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی نہ آنا، بشرطیکہ ''بل'' سے پہلے حرف نفی ''لا'' نہ ہو اور اگر ''بل'' سے پہلے حرف نفی ''لا'' ہو، جیسے ''جاءنی زید لا بل عمرو'' تو اب معطوف میں بدستور سابق آنا ہی ثابت ہوگا، لیکن معطوف علیہ میں نفی مراد ہوگی، یعنی زید کا نہ آنا مراد ہوگا اور عمرو کا آنا۔ اس تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ''بل'' معطوف او معطوف علیہ کے درمیان واقع ہوکر دوسرے کو یعنی معطوف کو پہلے کی، یعنی معطوف علیہ کی جگہ رکھ کر غلطی کی تلافی کرنے کے لیے آتا ہے، لیکن یہ اصول وہاں تو چل سکے گا جہاں کلام جملہ خبریہ ہو، کیونکہ جملہ خبریہ صدق وکذب دونوں کا احتمال رکھتا ہے، لہٰذا اول سے رجوع کرکے اوراس کو کاذب مان کر دوسرے کو صادق مان لیا جائے گا۔

لیکن جملہ انشائیہ کے اندر لفظ ''بل'' یہ کلام نہیں کرسکتا، کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر ایک چیز کو عدم سے وجود میں لانا ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس میں نہ صدق کا احتمال ہوتا ہے اور نہ کذب کا، کیونکہ جب ایک چیز وجود میں آگئی تو اب ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس کو ایسا مان لیا جائے کہ وہ وجود میں نہیں آئی۔ اس لیے انشاء میں ''بل'' کے ذریعہ اول سے اعراض کرکے دوسرے کو اس کے قائم مقام نہیں کیا جائے گا، بلکہ ایسے موقعہ پر حرفِ ''بل'' عطف محض کے لیے ہوگا اور معطوف اپنے معطوف علیہ کیساتھ مل کر ثابت ہوجائے گا[1]۔

جملہ انشائیہ کی مثال یہ ہے کہ شوہر نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا: ''أنتِ طالق واحدۃ لا بل اثنتین''۔ اس کلام سے صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس لیے کہ شوہر کا قول ''لا بل ثنتین'' اول قول سے

---

[1] اصول السرخسی: ۱/ ۲۱۶، کشف الاسرار: ۲/ ۱۵۴۔

رجوع کرکے دوسرے کو اول کے قائم مقام کرنا ہے، یعنی معطوف علیہ (ایک طلاق) سے رجوع کرکے معطوف (دو طلاق) کو اول کے قائم مقام کرنا ہے[1]، لیکن انشاء میں اول سے اعراض اور رجوع صحیح نہیں ہوتا، اس لیے "أنتِ طالق واحدة" سے پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ بیوی غیر مدخول بہا ہے جو ایک طلاق ہی سے بائنہ ہو جائے گی اور اس عورت کی کوئی عدت بھی نہیں، اس لیے وہ طلاق پڑتے ہی نکاح سے خارج ہو جائے گی، اب شوہر کے قول "بل اثنتین" کے وقت وہ عورت محلِ طلاق نہیں رہے گی، اس لیے "بل اثنتین" لغو ہو جائے گا اور اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، کیونکہ جملہ انشائیہ کے اندر حرف "بل" محض عطف کے لیے ہوگا اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے تینوں طلاقوں کا محل بھی ہے اس لیے معطوف اور معطوف علیہ دونوں مل کر ثابت ہو جائیں گے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ انشاء کے اندر اول سے اعراض کرکے دوسرے کو اس کی جگہ نہیں رکھا جاسکتا ہے ہاں! جملہ خبریہ میں رکھا جاسکتا ہے[2]۔

قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: حرف "بل" غلط بات کے تدارک اور تصحیح کے لیے آتا ہے، دوسرے کلام کو پہلے کلام کی جگہ رکھتے ہیں اور یہ کبھی پہلے کلام کے باطل کرنے اور دوسرے کلام کو ثابت کرنے کے لیے آتا ہے، جیسے "وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ." (الانبیاء:۲۶)، اس آیت میں "بل" کے مابعد نے ماقبل کی تصحیح کی ہے۔ اور کبھی "بل" کے ذریعے پہلے کلام سے اعراض اور دوسرے کلام کی طرف انتقال مقصود ہوتا ہے، جیسے اس آیت میں ہے۔ "وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا." (الاعلیٰ:۱۵-۱۶)، اس میں پہلے کلام سے اعراض اور دوسرے کلام کی طرف انتقال ہے[3]۔

---

(۱) لیکن اقرار کا مسئلہ طلاق کے برعکس ہے، جیسے کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ: "فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار درہم بلکہ دو ہزار درہم ہیں" تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دو ہزار درہم لازم ہوں گے، لیکن امام زفرؒ اس کو طلاق پر قیاس کرکے یہ کہتے ہیں کہ اس سورت میں بھی اس پر تین ہزار درہم لازم ہوں گے، لیکن یہ درست نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ "بل" حقیقت میں غلطی کے تدارک کے لیے ہے، یعنی یہ دوسرے کلام کو پہلے کلام کی جگہ ثابت کرتا ہے، لیکن یہاں پہلے کلام کا ابطال نہیں ہوا۔ اس لیے اس مثال میں دوسرے کلام کو درست مانا جائے گا اور پہلا کلام بھی باقی رہے گا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ تجھے دو طلاقیں ہیں، یہ انشاء ہے، لیکن اقرار خبر ہے، خبر میں غلطی ہو جاتی ہے، لیکن انشاء میں غلطی نہیں ہوتی، لہٰذا خبر میں غلطی کا تدارک کرکے لفظ کو صحیح بنالینا ممکن ہے اور انشاء میں ایسا نہیں ہو سکتا۔ خبر کا مقصد یہ ہے کہ ایک حق لازم کو ظاہر کرے نہ کہ اس کو بالفعل وجود میں لائے، جیسے انشاء میں ہوتا ہے، اس لیے اقرار میں اضراب اور غلطی کے تدارک کا امکان ہے، لہٰذا اصل پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اعراض ثابت ہو جائے گا اور دو ہزار مقر پر لازم ہوں گے۔ اس کے برعکس طلاق چونکہ انشاء ہے وہاں تدارک کا احتمال نہیں۔ (جامع الاصول:۸/۵۷۸-۵۷۹)

(۲) کشف الاسرار:۲/۱۳۵۔

(۳) جامع الاصول:۸/۵۷۸۔

قاعدہ نمبر۲: قیاس کی رُو سے "بَلْ" وہاں بولا جاتا ہے جہاں غیر مقصود بات منہ سے نکل جائے پھر اس سے اعراض کر کے وہ بات کہی جائے جو مقصود ہو، مگر یہ بات وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی چیز کی خبر دی جائے، کیونکہ خبر میں صدق وکذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے جب کہ انشاء میں ایسا ناممکن ہے، کیونکہ کہنے والا کچھ خواہش رکھتا ہے یا کوئی چیز طلب کرتا ہے اور خواہش وطلب میں صدق وکذب کا احتمال نہیں ہوتا اور طلاق کا واقع کرنا انشاء ہے اس لیے اس میں اعراض وتدارک صحیح نہیں ہوگا۔[1]

۸۔ حرف عطف "لکن":

حروف عاطفہ میں سے ایک "لکن" ہے جو نفی کے بعد استدراک[2] کے لیے آتا ہے، یعنی کلامِ سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس وہم کو دور کرنے کے لیے آتا ہے، جیسے "ماجاء نی زید" (زید نہیں آیا) اس سے وہم پیدا ہوا کہ عمرو بھی نہیں آیا ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں گہری دوستی اور لگاؤ ہے تو آپ نے "لکن عمرو" کہہ کر اس کی تلافی کر دی، وہم کو دور کر دیا۔

"لکن" اگر مخففہ ہو تو عاطفہ ہوگا اور استدراک کے لیے ہوگا اور مشددہ ہو تو مشبہ بالفعل ہوگا جو استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے۔ "لکن" نفی کے بعد استدراک کے لیے اس صورت میں ہوگا جب عطف مفرد علی المفرد ہو اور اگر عطف الجملہ علی الجملہ ہو تو نفی اور اثبات دونوں میں استدراک ہو سکتا ہے۔ لیکن نفی کے بعد "لکن" کا استدراک لیے ہونے کی دو شرطیں ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ جس کلام میں "لکن" واقع ہو وہ کلام متصل ہو، یعنی "لکن" کا مابعد ماقبل سے ملا ہوا ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ نفی اور اثبات دونوں کا محل الگ الگ ہو، یعنی بعینہ ایک ہی چیز کی نفی اور اثبات نہ ہو رہا ہے تاکہ دونوں جمع ہو سکیں۔ جیسے کسی کے پاس غلام ہے اور یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ غلام زید کا ہے تو زید مقرلہ کہتا ہے۔ "ماکان له قط لکن لفلان آخر" (یہ غلام میرا نہیں لیکن وہ فلاں کا ہے) اس صورت میں یہ غلام فلاں کا ہوگا نہ کہ مقرلہ کا۔ کیونکہ یہاں دونوں شرطیں موجود ہیں کہ "لکن" نفی کے بعد ہے اور اس

---

[1] اصول السرخسی: ۱/ ۲۱۰، کشف الاسرار: ۲/ ۱۳۵، جامع الاصول: ۵۷۸۔

[2] استدراک کے لغوی معنی ہیں: دریافت کرنا اور اصطلاح کے اندر استدراک کہتے ہیں کلامِ سابق سے پیدا شدہ وہم کو دور کرنا، جیسے "حبابہ وسلامہ" کسی شخص کی دو باندیاں ہیں اور ان دونوں میں انتہائی محبت ہو کہ جہاں جاتی ہوں تو دونوں ساتھ جاتی ہوں، اگر کوئی شخص یہ کہے: "ماجاءتنی حبابه" تو سامع کے ذہن میں فوراً یہ وہم پیدا ہوگا کہ جب حبابہ نہیں آئی تو سلامہ بھی نہیں آئی ہوگی، تو اس وہم کو "لکن" کے ذریعہ ختم کیا جائے گا اور متکلم یوں کہے گا "لکن سلامة ای سلامة جاءتنی"، یعنی سلامہ آئی ہے اور بعض نحویوں نے استدراک کی تعریف یہ کی ہے کہ "لکن" کے مابعد کے لیے وہ حکم ثابت کیا جائے جو حکم ماقبل کے مخالف ہو۔ جیسے "ضربت زیدا بل عمراً" وغیرہ میں ہے۔ (نجوم الحواشی: ۳۵۰)

کا مابعد اس کے ما قبل سے ملا ہوا بھی ہے اور نفی و اثبات کا محل بھی الگ الگ ہے کہ نفی تو متکلم کی طرف راجع ہے اور اثبات ''فلان آخر'' کی طرف راجع ہے، لہذا عطف درست ہو گا، اس لیے غلام کا مستحق فلان آکر ہو گا نہ متکلم یعنی مقر لہ ہو گا۔

شرط مفقود ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر فضولی نے کسی عورت کا نکاح سو درہم میں کر دیا، عورت کو جب خبر پہنچی تو اس نے کہا ''لا أجیزہ، ولکن أجیزہ بمائة وخمسین ''(میں اس نکاح کو جائز نہیں قرار دیتی، لیکن ڈیڑھ سو درہم میں جائز کرتی ہوں) تو عورت کے اس قول سے عقدِ نکاح فسخ ہو جائے گا، کیونکہ عورت نے جس فعل کی نفی کی ہے اسی فعل کا اثبات کیا ہے، یعنی نکاح کی نفی کی ہے اور نکاح ہی کا اثبات کیا ہے تو دوسری شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام مستانف اور مستقل ہو گا اور جب مستقل کلام ہو تو یہ عورت کی طرف سے ایجاب ہو گا اور ایجاب بغیر قبول کے معتبر نہیں ہے، لہذا نکاح منعقد نہ ہو گا اور فضولی کا کیا ہوا نکاح ''لا أجیزہ'' سے فسخ ہو گیا[۱]۔

قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: ''لکن'' اور ''بل'' کے درمیان فرق یہ ہے کہ ''لکن'' نفی کے بعد استعمال ہو گا، لیکن شرط یہ ہے کہ عطف المفرد علی المفرد ہو، جیسے ''ماجاء تنی حبابة لکن سلامة'' میں ہے، لہذا ''رأیتُ حبابة لکن سلامة'' درست نہ ہو گا، کیونکہ اس مثال میں ''لکن'' نفی کے بعد نہیں ہے بخلاف ''بل'' کے کہ اس کے لیے نفی کے بعد ہونا ہی ضروری نہیں ہے، جیسے ''ضربت زیدا بل عمراً'' اور ''ماضربت زیداً بل عمرا'' دونوں درست ہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ''لکن'' کا مقتضی اپنے مابعد کا اثبات کرنا ہے اور رہی ما قبل کی نفی تو وہ نفی کی دلیل یعنی حرف نفی کے ذریعہ پیدا ہو گی نہ کہ حرف ''لکن'' سے۔ بخلاف ''بل'' کے کہ یہ مابعد کا اثبات اور ما قبل کی نفی کے لیے موضوع ہے[۲]۔

قاعدہ نمبر ۲: ''لکن'' دو جملوں کے درمیان آئے، یعنی عطف الجملہ علی الجملہ ہو تو پھر ''لکن'' سے پہلے نفی کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ بلا تعیین دونوں جملوں میں سے کسی ایک کا مثبت اور کسی ایک کا منفی ہونا کافی ہے، جیسے ''جاءنی زید لکن عمرو، ولم یاتِ'' کے اندر ہے[۳]۔

قاعدہ نمبر ۳: اگر مفرد کا عطف مفرد پر بھی ہو تو ''لکن'' سے پہلے لفظ کا منفی ہونا ضروری ہے یہاں ''لکن'' اس

---

[۱] اصول السرخسی: ۱/ ۲۱۲، توضیح تلویح: ۱/ ۱۰۶، الکافی الوافی: ۲۴۹، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۹۱۔
[۲] الکافی الوافی: ۲۴۹۔
[۳] الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۱۹۳۔

بات پر دال ہو گا کہ جو چیز معطوف علیہ کے لیے منفی ہے وہ معطوف کے لیے ثابت ہے، معطوف علیہ سے حکم کی نفی اپنی حالت پر باقی ہے، اگر جملے کا عطف جملے پر ہو تو دونوں جملوں میں ایک سے موہومہ ہو گا اور دوسرا دافعہ ہو گا، یعنی ایک جملہ وہم پیدا کرتا ہے اور دوسرا اس کو دفع کرتا ہے ان میں سے ایک کا منفی اور دوسرے کا مثبت ہونا ضروری ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ پہلا ہی جملہ منفی ہو۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کے درمیان لفظوں میں ہی تغایر ہو، بلکہ مفہوم و معنی میں بھی تغایر کافی ہے، کیونکہ وہم اور اس کو دفع کرنا مفہوم پر مبنی ہے نہ کہ الفاظ پر۔ ہو سکتا ہے کہ لفظوں کے اعتبار سے دونوں مثبت ہوں اور معنی کے اعتبار سے ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو۔ دونوں کے مفہوم میں حقیقی تضاد ضروری نہیں بلکہ فی الجملہ منافات کافی ہے۔ [1]

۹۔ حرف عطف "أم":

حروف عاطفہ میں سے ایک "أم" ہے، اس کی دو قسمیں ہیں: ایک "أم" متصلہ ہے اور دوسرا "أم" منقطعہ ہے۔ قرآن مجید میں دونوں مستعمل ہیں۔ "أم" متصلہ کا استعمال ہمزہ کیساتھ ہوتا ہے، اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ متکلم کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کے بارے میں تو یقین ہوتا ہے، لیکن وہ تعین میں متردد ہوتا ہے، قائل تعین کے بارے میں سوال کرتا ہے کہ خاص طور پر فلاں چیز بھی ہے یا نہیں، مثلاً قائل کہتا ہے: "أزیدا رایتَ أم عمرو؟" (کیا تم نے زید کو دیکھا یا عمرو کو دیکھا؟) متکلم کو اس بات کا یقین ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو مخاطب نے دیکھا ہے، لیکن وہ مخاطب سے پوچھتا ہے کہ تم نے کس کو دیکھا؟ اس کو "أم" متصلہ کہتے ہیں۔ لیکن "أم" منقطعہ ہمزہ کے مقابلے میں نہیں آتا۔ یہ "بل" کے معنی میں آتا ہے اور یہ ہمزہ کیساتھ آتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے: "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ أَنْ يَسْبِقُونَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ." (العنكبوت:۴)، یہاں "أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ.." کا مفہوم "بَلْ حَسِبَ الَّذِينَ" ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے: "أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ." (الشورى:۹)۔ یہاں بھی "أَمِ"، "بَلْ" کے معنی میں ہے اور یہ اضراب انتقالی کے لیے ہے۔ [2]

۱۰۔ حرف عطف "إمَّا":

حروف عاطفہ میں سے ایک "إمَّا" ہے جس طرح "أو" کا استعمال احد الامرین کے لیے ہوتا ہے اسی طرح "إمَّا" بھی احد الامرین کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جہاں "أو" کا استعمال ہو وہاں

---

(۱) توضیح تلویح: ۱/ ۱۰۶، الکافی الوافی: ۲۴۹، جامع الاصول: ۵۷۹۔

(۲) اس کی مزید تفصیل ہماری کتاب: قواعد البلاغہ میں ملاحظہ ہوں۔

لازماً ''إمَّا'' بھی ہو، جیسے ''جاء نی زید أوعمرو''اور''لفلان علی ألف درهم أو ألفان''میں حرف ''أو ''کیساتھ ''إمَّا''نہیں، لیکن جہاں حرف ''إمَّا''ہو وہاں اس کے مقابلے میں ''أو'' ضرور ہو گا۔ جیسے ایک شخص کہتاہے:''جاء نی إمَّازید''تووہ لازماکہے گا''أوعمرو''۔اگر حرف ''أو''نہ آئے تووہاں دوسرا''إمَّا'' آئے گا،یعنی وہ''جاء نی إمَّا زید إمَّا عمرو'' کہے گا۔گویا''إمَّا''کیساتھ دوسرا''إمَّا''آئے گایا''أو''آئے گا۔

فصل سوم: حروف جارہ کا بیان

حروف جارہ کی تعداد سترہ ہے، جس کی تفصیل کتب نحو میں مذکور ہے، اصولیین ان میں سے ان حروف سے بحث کرتے ہیں، جن کیساتھ فقہی مسائل متعلق ہیں اوران کے معانی فقہی مسائل پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ وہ حروف درج ذیل ہیں:

١۔ب ٢۔فی ٣۔علی ٤۔الی ٥۔لام ٦۔واؤ ٧۔من۔

ا۔ حرف جارہ "ب":

لغت میں "باء" کے معنی الصاق کے آتے ہیں، الصاق کا مطلب یہ ہے کہ ایک شئ کا دوسری شئ کیساتھ تعلق اور اتصال ہو، خواہ حقیقۃً الصاق ہو، جیسے "به داءٌ" (اس کیساتھ بیماری لگی ہے)، اس کا مطلب ہے کہ بیماری اس شخص کے ذات کیساتھ متصل ہے، اس کو الصاقِ حقیقی کہتے ہیں۔ یا مجازاً ہو، جیسے "مررتُ بزيد" (میں زید کے پاس سے گذرا)۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میں ایسے مقام سے گزرا جو زید کی ذات کے بالکل ہی قریب تھا۔ اس کو الصاق مجازی کہتے ہیں۔

یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ الصاق کے علاوہ "باء" کے تمام معانی مجازی (جیسے استعانت، قسم، تعلیل، تعدیہ اور مقارنت وغیرہ۔) ہیں، یعنی "باء" کے اصل معنی الصاق واتصال کے ہیں اور باقی معانی مجازی ہیں اور الصاق کے لیے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے:

ایک مُلصق (جس کو ملا گیا ہو) اور دوسرا مُلصَق بہ (جس کیساتھ ملایا گیا ہو)۔ مُلصَق بہ اصل چیز ہوتی ہے اور مُلصَق وہ چیز ہوتی ہے جو متصل یا ملصق ہو، اور یہ تابع ہوتی ہے، جیسے "به داءٌ" میں بیماری ملصَق اور تابع ہے اور وہ شخص ملصق بہ ہے، بیماری وصف اور وہ شخص ذات ہے۔

اوراسی طرح "مررتُ بزيد" میں مرور مُلصق ہے اس لیے کہ یہ وصف ہے اور زید ملصق بہ ہے اور یہ ذات ہے۔ اسی لیے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حرف "ب" اثمان اوراعواض پر داخل ہوتا ہے، یعنی حرف "باء" عقود مالیہ میں اس چیز پر داخل ہوتا ہے جو ثمن اور عوض ہو، اس لیے کہ عقود مالیہ میں ثمن اور عوض تابع ہے اور مبیع اصل ہے، جیسے ایک شخص کہتا ہے: "بعتُ منك كرّاً من الحنطة بهذا العبد"۔ (میں نے تجھ

پر گندم کا ایک خرواراس غلام کے عوض بیچ دیا)۔ یہ بیع سلم[1] ہے اس لیے کہ گندم کا خروار فی الحال موجود نہیں بلکہ مؤجل ہے اور غلام فی الحال موجود ہے اور یہاں حرف ''باء'' کا مدخول غلام ہے، یہ بیع سلم (بیع آجل بعاجل) ہے، یعنی جو چیز ثمن ہے وہ معجل ہے اور فی الحال موجود ہے جو کہ غلام ہے اور جو چیز مبیع ہے وہ مؤجل ہے جو کہ ایک خروار گندم ہے[2]۔

اور ایک شخص کہتا ہے:''بعتُ منك هذا العبد بكُرٍّ من الحنطة''۔(میں نے تجھ پر یہ غلام ایک خروار گندم کے بدلے فروخت کرلیا ہے)۔ یہاں حرف ''باء'' غلام پر داخل نہیں ہے، بلکہ حرف ''باء'' کا تعلق گندم کے ایک خروار کیساتھ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ گندم کا خروار ثمن ہے اور غلام مبیع ہے اور غلام فی الحال موجود ہے، یعنی جو مبیع ہے وہ فی الحال موجود ہے، لیکن ثمن مؤجل ہیں، اب یہ بیع سلم نہیں بلکہ مطلقِ بیع ہے۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق حرف ''باء'' کے دخول سے پیدا ہوا ہے۔ یہی الصاق ''باء'' کا حقیقی اور لغوی مفہوم ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا:''إن خرجتِ من الدار إلا بإذني فأنت طالق''۔(اگر تو میری اجازت کے بغیر گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے)۔اس صورت میں ہر دفعہ گھر سے نکلنے پر اجازت ہو گی، کیونکہ لفظ اذن ''باء'' کیساتھ ملحق و متصل ہے، حرف ''باء'' اس پر داخل ہے اگر دوسری دفعہ بغیر اجازت نکلی طلاق پڑ جائے گی۔ لیکن اگر اس نے یوں کہا:''إن خرجتِ من الدارإلا أن آذن لكِ فأنتِ طالق''(اگر تو گھر سے نکلی سوائے اس کے کہ تجھے اجازت دے دوں تو تجھے طلاق ہے)۔اس صورت میں صرف ایک ہی بار اجازت لینا شرط ہو گا۔اگر دوسری بار بغیر اجازت نکلے گی تو طلاق واقع نہ ہو گی، کیونکہ یہاں اذن ''باء'' کیساتھ متصل نہیں ہے[3]۔

۲۔ حرفِ جارہ ''في'':

---

[1] اگر بیع سلم میں تمام شرائط موجود ہوں تب بیع سلم صحیح ہو گی، بیع سلم کے شرائط یہ ہیں: پہلی شرط یہ ہے کہ جو چیز ثمن ہے وہ اسی مجلسِ عقد میں بائع کے قبضہ میں ہو، مذکورہ مثال میں غلام اسی مجلس عقد میں مشتری بائع کے سپرد کر دے اور بائع اسے اپنی تحویل میں لے لے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کہ تاریخ کا تعین ہو، یہ بتادیا جائے کہ مدت کیا ہو گی؟ کس تاریخ کو گندم کا خرواسپرد کیا جائے گا۔ کس مقام پر دیا جائے گا اور اس کا وزن کیا ہو گا؟ کس پیمانہ سے وزن کیا جائے گا؟ جو گندم دی جائے گی وہ ردی یا جید قسم کی گندم ہے؟ اگر یہ تمام شرائط موجود ہوں تو یہ بیع سلم صحیح ہو گی۔ اگر ان شرائط میں سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو یہ بیع ختم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ یہاں حرف ''ب'' عبد پر داخل ہے اور عبد بھی حاضر ہے اسی بناء پر یہ بیع سلم ہے۔

[2] کشف الاسرار: ۲/ ۱۶۷، الکافی الوافی: ۲۵۷، جامع الاصول: ۵۹۵۔

[3] جامع الاصول: ۵۹۶۔

حرف ''في''کا اصل مفہوم ظرفیت ہے،اس کا مدخول ماقبل کے لیے ظرف ہوتا ہے،اس لیے حنفیہ حضرات کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے:''غصبتُ ثوباً فی مندیل''(میں نے رومال میں کپڑے کو چھینا)یایوں کہے:''غصبت تمراً فی صرۃ''(میں نے کھجوریں زنبیل میں غصب کیں)۔ان دونوں صورتوں میں غاصب کے ذمہ کپڑا مع رومال کے اور کھجوریں مع زنبیل کے لازم ہوں گے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز ظرف ہے،اگر وہ منقول ہے تو ظرف اور مظروف دونوں لازم ہوتے ہیں،جیسے''غصبت ثوبا فی مندیل''۔اوراگر غیر منقول ہے تو صرف مظروف لازم ہوتا ہے،جیسے کوئی شخص اصطبل میں گھوڑا غصب کرنے کا اقرار کرے تو اس کے ذمے صرف گھوڑا لازم ہوگا،اصطبل لازم نہیں ہوگا۔

حرف ''في''کا استعمال زمان،مکان اور فعل تینوں میں ہوتا ہے،یہاں فعل سے مراد فعل لغوی ہے، یعنی معنی مصدری مراد ہے،جب''في''زمانہ کے لیے استعمال ہو تو اس صورت میں''في''کے محذوف یا مقدر ہونے کی حالت میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ درمیان اختلاف ہے کہ ان میں سے کونسی صورت میں وقت موقت کے لیے معیار بن جاتا ہے اور کونسی صورت میں ظرف ہوتا ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ''في''خواہ مذکور ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں موقت کا استیعاب چاہتا ہے اور اس کا معیار ہوتا ہے،مثلاً کوئی شخص کہے:''أنتِ طالق غداً''(تجھے کل طلاق ہے)،صاحبینؒ کہتے ہیں کہ ''فی''کا حذف کرنا اور''فی''کا ظاہر کرنا دونوں برابر ہیں،دونوں صورتوں میں طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑجائے گی اور اگر دن کے آخری حصہ کی نیت کرے تو دیانۃً صحیح ہوگی،لیکن قضاءً صحیح نہ ہوگی،کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے،اس لیے کہ''غداً''سے مراد سارا دن ہے،لیکن جب اس نے دن کے کسی خاص حصے کی نیت کی تو یہ بعض کی تخصیص ہوگی(۱)۔

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر حرف''فی''مذکور نہ تو اس سے استیعاب(یعنی پورا دن) مراد ہوگا، مثلاً کوئی کہے:''أنتِ طالق غداً''(تجھے کل طلاق ہے)تو طلوع فجر ہوتے ہی طلاق پڑجائے گی،کیونکہ کوئی چیز طلاق پڑنے میں مزاحم نہیں ہے۔اگر وہ ظہر یا عصر کی نیت کرے گا تو عند اللہ اس کی نیت صحیح ہوگی،لیکن قاضی کے نزدیک درست نہ ہوگی،کیونکہ نیت اس کلام کے اصل مقتضی میں تبدیلی پیدا کرتی ہے،کلام کا تقاضا پورے دن کا استیعاب ہے،اس لیے ظہر یا عصر کی نیت کرنے سے پورے دن کی تکمیل نہیں ہوتی،اس لیے یہ عند القاضی ممنوع ہے۔

(۱) اصول السرخسی:۱/۲۲۳،الکافی الوافی:۲۶۲،جامع الاصول:۵۹۲۔

اور اگر ''في'' مذکورہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ استیعاب کے لیے نہیں ہو گی، مثلاً کوئی شخص کہے: ''أنتِ طالق فی غد'' (تجھے کل کے روز میں طلاق ہے) تو اگلے دن کے کسی حصے میں بطور ابہام کے طلاق پڑے گی، اس صورت میں اگر نیت کچھ نہ کی ہو تو اگلے دن کے شروع ہی میں طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ہے، اگر آخر دن کی نیت کر لی ہے تو آخر دن میں طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ نیت دیانۃً اور قضاءً معتبر ہو گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مختار مذہب ہے۔

اس کی ایک اور مثال یہ ہے: اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: ''إن صمتُ الشهر فأنتِ طالق'' (اگر میں مہینہ بھر کے روزے رکھوں تو تجھے طلاق ہے) تو مہینے بھر کے روزے رکھنے کے بعد طلاق ہو گی۔ اگر یوں کہے: ''إن صمتُ فی الشهر فأنتِ طالق'' (اگر میں اس مہینے میں روزے رکھوں تو تجھے طلاق ہے) تو اگر وہ اس مہینے میں کسی دن بھی روزے رکھے گا تو طلاق پڑ جائے گی[1]۔

اگر ''في'' مکان پر داخل ہو اور اس مکان کیساتھ ایسی چیز کو مقید کیا گیا ہو جس کو کسی خاص مکان سے خصوصیت نہ ہو تو وہ چیز فوراً واقع ہو جاتی ہے، جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ''أنتِ طالق فی الدار أو فی مكة'' (تجھے گھر میں طلاق ہے یا مکہ میں طلاق ہے) اس کے اس بات کہنے سے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ وہ کہیں ہو، کیونکہ طلاق کے لیے کسی مکان کی قید کی ضرورت نہیں، بلکہ جس وقت دی جائے پڑ جاتی ہے اس لیے مکان کا ذکر لغو ہو جائے گا[2]۔

حرف جارہ ''فی'' کی ظرفیت کے بارے میں فقہاء احناف کہتے ہیں کہ اگر کوئی کسی فعل پر قسم کھائے اور اس فعل کی زمان یا مکان کی طرف نسبت کرے اور اگر وہ فعل ایسا ہے کہ اس فعل کا اثر فاعل پر مکمل ہو جاتا ہے اور مفعول کو نہیں چاہتا، یعنی فعل لازم تو فاعل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہے۔ اگر فعل متعدی ہو، یعنی اس کا اثر محل (مفعول) تک پہنچتا ہو تو محل کا اس زمان یا مکان میں ہونا شرط ہے، کیونکہ فعل اپنے اثر سے پایا جاتا ہے اور اس کا اثر محل میں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اثر میں اختلاف ہو جانے سے فعل کا نام بدل جاتا ہے، یعنی پتھر کی مار کبھی چوٹ کہلاتی ہے، کبھی زخم اور کبھی قتل۔ جب اثر میں اختلاف ہونے کی وجہ سے ایک فعل مختلف ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات سمجھ آتی ہے کہ فعل کا نام اسی اثر کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جو محل کیساتھ خاص ہوتا ہے، اس لیے زمان و مکان کی رعایت محل کے حق میں کی جاتی ہے اور فاعل و مفعول کے حق میں ان کی

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/ ۲۲۳، جامع الاصول: ۵۹۴۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۲۲۴، کشف الاسرار: ۲/ ۱۸۲، جامع الاصول: ۵۹۴۔

رعایت نہیں ہو سکتی۔ یہاں تین صورتیں ہیں:

۱۔ فعل لازم ہو۔ ۲۔ فعل متعدی ہو اور اس کا تعلق مکان سے ہو۔ ۳۔ فعل متعدی ہو اور اس کا تعلق زمان سے ہو۔

۱۔ پہلی صورت فعل لازم ہو، اس کی مثال: جیسے اگر ایک شخص دوسرے سے کہے: ''إن شتمتك في المسجد فعبدي حر''۔ (اگر میں تجھے مسجد میں گالیاں دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔) اس کے بعد اس نے مسجد میں بیٹھ کر گالیاں دیں اور جس کو گالیاں دی وہ مسجد کے باہر تھا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر گالیاں دینے والا مسجد کے باہر ہو اور جس کو گالیاں دی ہوں وہ مسجد میں ہو تو غلام آزاد نہ ہو گا۔

۲۔ دوسری صورت فعل متعدی ہو اور اس کا تعلق مکان سے ہو اس کی مثال: جیسے اگر کسی شخص نے یہ کہا: ''إن ضربتُك أو شججتُك في المسجد فعبدي حر''۔ (اگر میں تجھے مسجد میں ماروں یا تیرا سر زخمی کر دوں تو میرا غلام آزاد ہے)۔ تو اس صورت میں جس شخص کے مارنے کو کہا قسم پورا کرنے کے لیے اس کا مسجد میں ہونا شرط ہے اور مارنے والے کا مسجد میں ہونا شرط نہیں ہے۔

۳۔ تیسری صورت فعل متعدی ہو اور اس کا تعلق زمان سے ہو کی مثال: جیسے کوئی شخص یوں کہے: ''إن قتلتُك يوم الخميس فعبدي حر''۔ (میں تجھے جمعرات کے دن قتل کر دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔) اب اگر اس شخص کو وہ جمعرات کے دن سے پہلے زخمی کر دے اور وہ جمعرات کو مر جائے تو قسم پوری نہ ہو گی۔ اس اس کو جمعرات کے دن زخمی کیا اور وہ جمعہ کو مرا تو قسم پوری ہو جائے گی[1]۔

اگر حرف جارہ ''في'' فعل پر داخل ہو تو شرط کے معنی دیتا ہے، کیونکہ معنی مصدری ظرفیت کی صلاحیت نہیں رکھتے، کیونکہ یہ عرض ہوتے ہیں اور دو زمانوں میں باقی نہیں رہ سکتے، شرط اور ظرف میں مقارنت کی وجہ سے مناسبت ہے، اس لیے ظرف کے بجائے شرط کے معنی ہوں گے۔ اگر کسی نے یہ کہا: ''أنتِ طالق في حيضتكِ''۔ (تجھ کو حیض میں طلاق ہے) اگر وہ عورت حیض میں ہوئی تو اس کو فوراً طلاق ہو جائے گی، ورنہ حیض پر معلق ہو گی، یا یوں کہا: ''أنتِ طالق في دخولك الدار''۔ (تجھے گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے)۔ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے، اس لیے طلاق گھر میں داخل ہونے پر معلق ہو گی[2]۔

---

[1] جامع الاصول: ۵۹۴۔

[2] اصول السرخسی: ۱/ ۲۲۴، جامع الاصول: ۵۹۴۔

۳۔ حرفِ جارہ ''علی'':

حرفِ جارہ ''علی'' میں لزوم کا مفہوم ملحوظ ہوتا ہے، جیسے حدیث میں ہے: ''فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي[۱] .'' (میرے طریقے کو اپنے اوپر لازم کرو)، لیکن ''علی'' کے اصل لغوی معنی تفوق (اونچا ہونے) اور تعلی (بلند ہونے) کے ہیں، یہ بلندی خواہ حقیقی ہو، یا مجازی ہو، جیسے کسی نے کہا: ''لفلان علی ألف'' (فلاں شخص کے مجھ پر ہزار روپے ہیں)۔ تو یہ قرض ہوگا، استعمال مجازی ہے، لیکن اگر اس نے ''علی'' کی جگہ ''عندی'' (میرے پاس)، یا ''معی'' (میرے ہمراہ)، یا ''قبلی'' (میری طرف) کے الفاظ استعمال کیے تو اس سے مراد قرض نہیں ہوگا، اس لیے اس نے وجوب اور الزام کا لفظ ''علی'' ذکر نہیں کیا، اس لیے اس کا یہ قول حفاظت اور امانت پر محمول ہوگا[۲]۔

کبھی ''علی'' مجازاً ''باء'' کے معنی میں آتا ہے، اگر کسی نے کہا: ''بعتك هذا علی ألف''۔ (میں نے یہ چیز تیرے ہاتھ ہزار روپے میں فروخت کی) تو یہاں ''علی'' حرف جارہ ''باء'' کے معنی میں ہے اور معاوضہ مراد ہے اور کبھی ''علی'' شرط کے معنی میں آتا ہے، جیسے:

''يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللهِ شَيْئًا.'' (الممتحنۃ:۱۲)۔

ترجمہ: (اے نبی! جب تیرے پاس مسلمان عورتیں اس شرط پر بیعت کرنے کے لیے آئیں کہ وہ اللہ تعالی کیساتھ کسی کو شریک نہیں بنائیں گی)۔

اس اصول کی بناء پر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے یہ کہے: ''طلقنی ثلاثا علی ألف-'' (مجھے ہزار روپے کی شرط پر تین طلاق دے دے)۔ اگر خاوند نے ایک طلاق دی تو یہ طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت پر کچھ لازم نہ آئے گا، کیونکہ مال کے لازم ہونے کے لیے تین طلاقیں شرط تھیں، جب یہ شرط نہ پائی گئی تو مال بھی لازم نہ ہوگا، امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہاں ''علی'' حرف جارہ ''باء'' یعنی معاوضہ کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور ہزار روپے کا ایک تہائی عورت پر لازم ہوگا اور ایک بائن طلاق واقع ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ طلاق اور مال میں کوئی تقابل نہیں کہ معاوضہ منعقد ہو، بلکہ ان دونوں میں

---

[۱] أخرجه أحمد (١٢٦/٤، رقم ١٧١٨٤) ، وأبو داود (٢٠٠/٤، رقم ٤٦٠٧) ، والترمذی (٤٤/٥، رقم ٢٦٧٦) وقال: حسن صحيح. وابن ماجه (١٥/١، رقم ٤٢) ، والحاكم (١٧٤/١، رقم ٣٢٩) وقال: صحيح ليس له علة.

[۲] اصول السرخسی: ۱/۲۲۱، کشف الاسرار: ۲/۱۷۳، التلویح علی التوضیح: ۱/۲۱۹، جامع الاصول: ۵۹۱۔

شرط وجزاء کا تعلق ہے، اس لیے کہ طلاق پہلے واجب ہو گی۔ اس کے بعد مال واجب ہو گا، لیکن معاوضہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ معوض کے مقابلے میں عوض ساتھ ساتھ بلا ترتیب واجب ہوتے ہیں تاکہ مقابلہ درست ہو جائے۔ اس لیے یہاں ''علی'' کو شرط پر محمول کیا جائے گا اور شرط کی صورت میں تین طلاقیں ضروری ہیں، جب اس نے صرف ایک طلاق دی تو شرط پوری نہ ہوئی۔ اس لیے مال بھی عورت کے ذمے لازم نہیں ہو گا۔ (۱)

۴۔ حرفِ جارہ ''إلي'':

حرف جارہ ''إلي'' انتہائے غایت یعنی مسافت کی حد اور انتہاء کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے، جیسے ''سرت من البصرة إلي الكوفة'' میں مسافتِ سیر کی انتہاء کوفہ پر ہو گئی۔ ''إلي'' کے ماقبل کو مغیا اور مابعد کو غایت کہتے ہیں اور غایت مغیا کے حکم میں داخل ہو گی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں نحویوں کے کئی قول ہیں:

۱۔ دخول حقیقۃً اور خروج مجازاً ہے، یعنی غایت کا مغیا میں داخل ہونا حقیقۃً ہے اور خروج مجازاً ہے۔

۲۔ ۔ خروج حقیقۃً اور دخول مجازاً ہے۔

۳۔ ۔ دخول اور خروج دونوں حقیقۃً ہے۔

۴۔ ۔ خود ''إلي'' نہ دخول پر دلالت کرتا ہے اور نہ خروج پر، بلکہ غایت کا مغیا میں داخل ہونا دلیل اور قرینہ پر موقوف ہو گا۔ یہ فقہاء کا اختیار کردہ مذہب ہے۔

۵۔ ۔ اگر ''إلي'' کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو غایت معیا میں داخل ہو گا، جیسے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھونا اور اگر مابعد ماقبل کی جنس سے نہ ہو تو غایت مغیا کے حکم میں نہ ہو گا، جیسے رات تک روزہ رکھنا۔ یہ اصولیین کا نقطہ نظر ہے (۲)۔

اصولیین کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ اگر غایت (انتہاء) مغیا (وہ چیز جس کی یہ انتہاء ہے) سے علیحدہ بذات خود قائم ہو اور اپنے وجود کے لیے مغیا کی محتاج نہ ہو تو غایت مغیا میں داخل نہ ہو گی، جیسے کوئی شخص یوں کہے: ''فلاں کا حق اس گھر میں اس دیوار سے اس دیوار تک ہے۔'' تو دونوں دیواریں اقرار سے خارج ہوں گی۔ اگر غایت بنفسہ قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: بعض صورتوں میں ''إلي'' امتداد کے لیے ہوتا ہے اور بعض میں اسقاط کے لیے۔ اگر ''إلي'' امتداد کے لیے ہو تو غایت مغیا کے حکم میں داخل نہ ہو گی اور یہ وہاں

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/ ۲۲۲، کشف الاسرار: ۲/ ۲۷۳، التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۱۹، جامع الاصول: ۵۹۱-۵۹۲۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۲۲۰، کشف الاسرار: ۲/ ۲۷۲، التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۲۰، جامع الاصول: ۵۸۹۔

ہوتا ہے جہاں صدرِ کلام غایت کو شامل نہ ہو۔ اس صورت میں غایت مغیا سے خارج ہو گی۔ جیسے اگر کوئی شخص یوں کہے: "اشتریتُ هذا المكان إلي هذا الحائط"۔ (میں نے یہ مکان اس دیوار تک خریدا ہے)۔ تو اس صورت میں دیوار مکان میں داخل نہیں ہو گی۔ اس غایت کا نام امتداد ہے، کیونکہ اس کو اس لیے لاتے ہیں کہ غایت کا حکم مغیا تک ممتد ہو جائے۔

اگر "إلي" اسقاط کے لیے ہو تو غایت مغیا کے حکم میں داخل ہو گی۔ یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت صدرِ کلام میں شامل ہو اور اس صورت میں غایت مغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے۔ جیسے کوئی شخص اپنی چیزیں تین دن کے اختیار کی شرط (خیارِ شرط) پر فروخت کرے تو اس صورت میں غایت مغیا میں داخل ہو گی، یعنی اس سے ماورائے غایت ساقط ہو جائے گا تین دن کے بعد اس کو اختیار نہیں رہے گا۔ اگر یوں کہے: "بعتُ منك هذا الشئی بشرط الخيار إلي ثلاثة أيام-" (میں نے تین دن کے اختیار کی شرط پر یہ چیز تجھے فروخت کی)۔ اس میں غایت "تین دن" مغیا "مدت اختیار" میں داخل ہے اور غایت مغیا سے تین دن کے علاوہ مزید دنوں کو ساقط کرتی ہے۔ اس غایت کو غایتِ اسقاط کہتے ہیں، کیونکہ یہ اپنے ماسوا کو ساقط کر دیتی ہے۔

ان اصول کے تناظر میں "إلي" ماورائے غایت (تین دن) کے اسقاط کو بتاتا ہے جب کہ صدرِ کلام غایت کو شامل ہو، اسی وجہ یہ فقہاء احناف کہتے ہیں کہ وضو سے متعلق آیت میں کہنی اور ٹخنہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں، کیونکہ یہاں کلمہ "إلي" اسقاط کے لیے ہے، اگر اسقاط کے لیے نہ ہوتا تو تمام ہاتھ کا مونڈھے تک دھونا فرض ہوتا، کیونکہ کہنیاں خود بخود قائم نہیں ہیں، بلکہ پورے بازو کا حصہ ہیں اور صدرِ کلام یعنی بازوان کو شامل ہے اور کہنیوں کا ذکر ان کے ماسوا کے اخراج کے لیے ہے، اس لیے کہنیاں اس حصے میں داخل ہوں گی جس کا دھونا فرض ہے، یہی حال ٹخنوں کا ہے۔ اسی وجہ سے احناف کہتے ہیں کہ گھٹنہ ان اعضاء میں داخل ہے جن کا چھپانا فرض ہے، کیونکہ حدیث میں ہے:

"عَوْرَةُ الرجل ما بيت سُرَّتِهِ إِلَى رُكْبَتِهِ."[1]

ترجمہ: (مرد کا ستر ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک ہے)۔

اس میں "الی" اسقاط کے لیے ہے، اس لیے گھٹنا ستر میں داخل ہو گا[2]۔

---

(۱) دیکھئے: نصب الرایۃ: ۱/ ۲۹۶۔

(۲) اصول السرخسی: ۱/ ۲۲۰، جامع الاصول: ۵۹۵۔

بعض اوقات ''إلي''حکم کے وقوع کو غایت تک مؤخر کر دیتا ہے یہ اس صورت میں ہے جب ''إلي'' زمانہ کے لیے ہو۔ حکم کی تاخیر سے مراد یہ ہے کہ حکم غایت کیساتھ ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ غایت کا ثبوت بھی ضروری ہے، غایت کے ثبوت کے بعد حکم کا ثبوت ہوتا ہے، اگر غایت نہ ہوتی تو حکم فی الحال ثابت نہ ہو جاتا، جیسے اگر کوئی شخص تین دن کے شرط کیساتھ کوئی چیز فروخت کرے تو خریدار کا مطالبہ تین دن کے لیے متاخر ہو جائے گا، اگر یہ شرط نہ ہوے ی تو حکم فوراًواجب ہو جاتا۔ یہاں لفظ ''إلي'' نے بیع کے حکم یعنی خریدار کے مطالبے کو غایت یعنی تین دن کے لیے مؤخر کر دیا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ تجھے ایک مہینے تک طلاق ہے اور نیت کچھ نہ کرے تو فقہاء احناف کے نزدیک ایک ماہ تک طلاق نہیں ہو گی، لیکن ایک ماہ کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام زفرؒ کے نزدیک طلاق فوراًہو جائے گی، احناف کی دلیل یہ ہے کہ مہینے کا ذکر شرعاًنہ اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ حکم میں داخل ہو، اور نہ اس کی کہ وہ حکم سے خارج ہو۔ یعنی مہینے کا ذکر نہ امتداد حکم کے لیے درست ہے اور نہ اس کے اسقاط کے لیے۔ شرط کی وجہ سے طلاق میں تاخیر ہونے کا احتمال ہے۔ اس لیے طلاق کو تاخیر پر محمول کریں گے تاکہ کلام لغو نہ ہو جائے، اگر اس نے فی الحال طلاق کی نیت کی ہو تو فوراًپڑ جائے گی۔[1]

۵۔ حرفِ جارہ ''لام'':

حرف جارہ میں سے ایک ''لام'' ہے، یہ کبھی تعلیل کے لیے آتا ہے اور یہ جس چیز پر داخل ہو وہ حقیقت میں علت ہوتی ہے۔ ''لام'' کا ایک مفہوم تعلق اوراختصاص بھی ہے، جیسے ''المال لزید'' (مال زید کا ہے)، یعنی زید اور مال کے درمیان ایک تعلق اور اختصاص ہے، وہ تعلق مالک اور مملوک کا ہے، یعنی زید مالک ہے اور مال مملوک ہے اور کبھی یہ اختصاص لابس اوملبوس کا ہوتا ہے، جیسے ''الجل للفرس'' (یہ زین گھوڑے کے لیے ہے)۔ بعض اوقات ''لام'' انتفاع کے لیے آتا ہے، جیسے ''الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا.'' (البقرۃ:۲۲) یہاں ''لَكُمُ'' میں ''لام'' انتفاع کے لیے ہے۔ اور کبھی کبھی ''لام'' قسم کے معنی میں آتا ہے، جیسے ''لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ.'' (الحجر:۷۲)۔[2]

۶۔ حرفِ جارہ ''واؤ'':

---

(۱) اصول السرخسی:۱/۲۲۱، جامع الاصول:۵۹۰-۵۹۲۔

(۲) الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۲۱۳۔ اس کی مزید تفصیل کتب نحو میں ملاحظہ ہوں۔

حروفِ جارہ میں سے ایک ''واؤ'' ہے، جس طرح ''لام''قسم کے معنی میں آتا ہے اسی طرح ''واؤ'' بھی قسم کے معنی میں آتا ہے، جیسے ''واللہ !لأفعلن کذا''(میں قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسا ضرور کروں گا)۔ قرآن مجید میں عام طور پر جتنی بھی قسمیں ہیں ان میں اکثر وبیشتر مقامات پر ''واؤ'' کا استعمال کیا گیا ہے، جیسے ''وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ.وَطُورِ سِينِينَ. وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ.''(التین:۱-۳)۔ان آیات میں ''واؤ''قسم کے لیے ہے اور کبھی کبھی ''واؤ''، ''مع'' کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے ''استوی الماء والخشبة''(پانی لکڑی کیساتھ مساوی ہو گیا) [1]۔

۷۔ حرفِ جارہ ''مِنْ'':

حروف جارہ میں سے ایک ''مِنْ'' ہے، حرف ''من''، ''إلي'' کے بالمقابل ہے جس طرح ''مِنْ'' حکم کی انتہاء کے لیے آتا ہے اسی طرح حرف ''مِنْ'' حکم کی ابتداء کے لیے آتا ہے، جیسے ''سرتُ من البصرة إلي الکوفة''۔(میں بصرہ سے کوفہ تک گیا)۔اس کا مطلب یہ ہے کہ بصرہ میرے جانے کا آغاز ہے اور کوفہ میرے سفر کا اختتام ہے۔ کبھی کبھی ''مِنْ'' تعلیل کے لیے آتا ہے، جیسے '' مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا.''(نوح:۲۵)، یہاں ''مِنْ'' تعلیل کے لیے ہے، یعنی جرائم اور گناہوں کی وجہ سے قوم فرعون غرق کی گئی اور غرق کرنے کے بعد متصلاً ان لوگوں کو آگ میں داخل کیا گیا اور انہوں نے اپنے لیے اللہ کے سوا کوئی مددگار نہیں پایا۔

بسا اوقات ''مِنْ'' تبعیض کے معنی میں آتا ہے، جیسے ''أخذت من الدراهم'' اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ ''أخذتُ بعض الدراهم''۔اور کبھی کبھی ''مِنْ'' بیان کے معنی میں آتا ہے، جیسے ''فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ.''(الحج:۳۰)۔ای فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ الذی هو الْأَوْثَانِ.(پس اپنے آپ کو گندگی سے بچاؤ اور وہ گندگی بعینہ بت ہیں)، یہاں ''مِنْ'' بیانیہ ہے۔ [2]

---

(۱) الکافی الوافی:۲۶۲۔اس کی مزید تفصیل کتب نحو میں ملاحظہ ہوں۔

(۲) اصول السرخسی:۱/۲۲۲،الکافی الوافی:۲۶۱۔

فصلِ چہارم: حروفِ شرط کا بیان

حروف شرط کی تفصیل کتب نحو میں مذکور ہے، اصولیین ان میں سے ان حروف سے بحث کرتے ہیں، جن کیساتھ فقہی مسائل متعلق ہیں اور ان کے معانی فقہی مسائل پر اثر انداز ہوتے ہیں، وہ حروف شرط یہ ہیں:

۱۔إن، ۲۔إذا، ۳۔متی، ٤۔لو۔

۱۔"إنْ" شرطیہ:

حروف شرط میں حرف "إنْ" اصل ہے، یہ شرط کے لیے ہی وضع کیا گیا ہے، یہ ایسی معدوم چیز پر داخل ہوتا ہے جس کے موجود ہونے یا نہ ہونے میں تردد ہو، یعنی وہ فعل یا چیز محال نہ ہو۔ جس چیز کا وجود یقینی ہو اس پر "إنْ" داخل نہیں ہوتا، جیسے کوئی شخص یوں کہے کہ اگر کل سورج نکلے گا تو میں نکلوں گا۔ یہ درست نہیں ہے، کیونکہ سورج کا نکلنا یقینی ہے، محتمل یا متردد نہیں ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لفظ "إنْ" حکم کو علت سے روک دیتا ہے، لیکن احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے، اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: "إن لم أطلقك فأنت طالق ثلاثا" (اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تجھے تین طلاقیں ہیں)۔ تو اس کو اس وقت تک طلاق نہیں ہوگی جب تک دونوں میں سے ایک مر نہ جائے اور طلاق نہ دی ہو۔ یہ بالکل ایسا ہے جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ اگر میں بصرہ نہ آؤں تو تجھے طلاق ہے۔ اس کے بعد خاوند اپنی موت تک بصرہ نہ جائے تو موت سے تھوڑی دیر پہلے جب اس کا مرنا یقینی ہو جائے تو اسے طلاق ہو جائے گی۔

اسی طرح زندگی میں طلاق نہ دینے کی شرط کی صورت میں ہے کہ مرنے سے تھوڑی دیر پہلے اس کو طلاق ہو جائے گی، کیونکہ یہ بات اب یقینی ہو گئی کہ وہ طلاق نہیں دے سکتا۔ اگر اس نے اس کیساتھ صحبت نہیں کی تھی تو اس کا میراث میں حصہ نہ ہوگا۔ اگر صحبت کی تھی تو اس کے ورثہ میں سے حصہ ملے گا، یہی صورت عورت کی موت واقع ہونے میں بھی ہے، کیونکہ اس کی موت کے بعد بھی طلاق سے خاوند عاجز ہو گا۔ اس لیے اس کی موت سے تھوڑی دیر پہلے اس کو طلاق ہو جائے گا۔[1]

۲۔"إذا" شرطیہ:

"إذا" جملہ فعلیہ کیساتھ خاص ہے، یہ مستقبل کے لیے آتا ہے، کبھی یہ ظرف زمان (وقت) کے لیے آتا ہے اور کبھی شرط کے لیے آتا ہے، کوفیین کے نزدیک یہ وقت اور شرط دونوں کے درمیان مشترک

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۱، کشف الاسرار: ۲/ ۱۹۲، التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۲۹، الکافی شرح البزدوی: ۲/ ۱۰۱۴۔

ہے، جب شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو وقت کے معنی باقی نہیں رہتے اس وقت ''إنْ'' شرطیہ کی طرح ہو جاتا ہے، یہی امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے۔

بصریین کے نزدیک یہ وقت کے لیے موضوع ہے اور کبھی شرط کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے، لیکن وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے۔ اس وقت یہ ''متی'' کی طرح مستعمل ہوتا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے، مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: ''إذا لم أطلقك فأنت طالق''۔ (اگر میں تجھے نہ دوں تو تجھے طلاق ہے)۔ اختلاف اس وقت ہو گا جب وہ کوئی وقت یا شرط کی نیت نہ کرے، لیکن اگر اس نے شرط یا وقت کی نیت کر لی تو ''إذا'' کا مفہوم ویسا ہی ہو گا۔ شرط کی صورت میں اس وقت طلاق ہو گی جب دونوں میں سے ایک مر جائے، یعنی مرنے کے قریب ہو۔ وقت کی صورت میں جوں ہی یہ الفاظ کہہ چکے گا تو طلاق واقع ہو جائے گی، یہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمد بن الحسنؒ کی رئے ہے اور جب ''إذا'' شرط کے معنی میں مستعمل ہو تو اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے۔ ''إذا'' یہاں ''متی'' کے معنی میں ہے، جب ''متی'' استفہام کے لیے نہ ہو، بلکہ مجازات کے لیے ہو تو وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح ''إذا'' کے بھی نہیں ہوتے۔ کبھی ''إذا'' وقت کے لیے بھی مستعمل ہوتا ہے، جیسے کہیں کہ ''کیف الرطب اذا اشتدالحر.'' (جب گرمی تیز ہو جائے گی تو تازی کھجوروں کا کیا حال ہو گا)، یہاں ''إن'' کا استعمال نہیں ہو سکتا[1]۔

بعض اوقات ''إذا'' مفاجات (اچانک دیکھنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جیسے یوں کہیں کہ ''خرجتُ فإذا زید بالباب'' (میں نکلا تو اچانک دیکھا کہ زید دروازے پر ہے)، اس وقت شرط کے معنی نہیں لیے جاسکتے، قرآن مجید میں ہے: ''إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ.'' (الروم:۳۶)۔ جب ''إذا'' ان معنوں میں مستعمل ہوتا ہے تو متکلم کو مستقبل میں کے وجود کا علم ہوتا ہے، اس لیے یہ شرط کے معنی میں نہیں آتا، کیونکہ شرط میں تردد ہوتا ہے، لیکن مجازاً شرط کے معنی میں مستعمل ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں طلاق کی نسبت ایسے زمانے کی طرف ہو گی جو طلاق سے خالی ہے، یہ ''متی'' کے معنی میں متصور ہو گا، جیسے کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: ''أنتِ طالق إذاشئتُ'' (جب میں چاہوں تجھے طلاق ہے) تو مشیت مجلس تک محدود نہیں ہو گی، اس مجلس میں سے اٹھنے کے بعد بھی ہو گی۔ یہ ''متی'' کے معنی میں ہے، لیکن اگر وہ ''إن شئت'' کہے تو مجلس کے بعد مشیت باطل ہو جائے گی، کیونکہ وہ شرط ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ درحقیقت ''إذا'' وقت کے لیے موضوع ہے۔ یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھیں کہ ''إذا'' پر جب ''ما'' داخل ہو، یعنی ''إذا ما'' کہیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے، لیکن ''ما'' کے داخل ہونے سے اس میں شرط کا مفہوم ہو گا۔[2]

---

(۱) اصول السرخسی:۱/۲۳۱، کشف الاسرار:۲/۱۹۳، التلویح علی التوضیح:۱/۲۳۱، الکافی شرح البزدوی:۲/۱۰۲۱۔

(۲) کشف الاسرار:۲/۱۹۴، جامع الاصول:۶۰۲۔

۳۔ ”متی“ شرطیہ:

”متی“ بھی ظرف زمان ہے، یہ مبہم وقت کے لیے استعمال ہوتا ہے اور یہ استفہام اور شرط دونوں کے لیے آتا ہے، لیکن جب شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے تو وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ یہ اس کے حقیقی معنی ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یوں کہے: ”أنتِ طالق متی لم أطلقكِ“ (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) تو یہ الفاظ کہنے کے فوراً بعد اس کو طلاق ہو جائے گی اگر ”متی شئت“ کہے تو اس مجلس تک محدود نہ ہوگی[1]۔

یادرہے کہ ”متی“ کسی خاص وقت کیساتھ مخصوص نہیں ہوتا، اس لحاظ سے تردد میں ”إنْ“ کے مشابہ ہے۔

”متی“ اور ”إذا“ میں یہ فرق ہے کہ ”إذا“ ایسے امور کے لیے مستعمل ہوتا ہے جن کا وجود ضروری ہے اور ”متی“ ایسے امور کے لیے مستعمل ہوتا ہے جن کا وجود متوقع بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا ہے، مثلاً یوں سکتے ہیں: ”إذ اطلعت الشمس خرجتُ“ (جب سورج طلوع ہوگا تو میں نکلوں گا)، یا ”إذا أذن للصلاۃ قمتُ“ (جب نماز کے لیے اذان ہوگی تو میں کھڑا ہو جاؤں گا)۔ اس قسم کے امور میں ”متی“ استعمال نہیں ہو سکتا، مثلاً جس کو اپنے نکلنے کا یقین نہ ہو وہ وہاں کہہ سکتا ہے: ”متی تخرج أخرج“ (جب تم نکلوگے تو میں نکلوں گا)۔ اسی طرح ”متی ما“ کا بھی یہی حکم ہے۔ اس صورت میں یہ جزائے محض کے لیے ہوتا ہے، استفہام کے لیے نہیں آتا۔[2]

۴۔ ”لَوْ“ شرطیہ:

”لَوْ“ بھی شرط کے لیے آتا ہے، فرق یہ ہے کہ یہ ماضی کے لیے آتا ہے، جیسے ”لو جئتني لأكرمنك“ (اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا)، لیکن فقہاء نے ”لو“ کو ”إن“ کی طرح مستقبل کے معنی میں لیا ہے، کیونکہ یہ بھی شرط کے لیے مستعمل ہے۔ اسی طرح ”إن“ کے معنی میں بھی مستعمل ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے: ”أنتِ طالق لو دخلت الدار“ (اگر تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھے طلاق ہے)۔ تو جب وہ عورت گھر میں داخل ہوگی تو طلاق ہو جائے گی۔ یہاں ”لو“، ”إن“ کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ یادرہے کہ ”لو“ کے جواب میں ”لام“ آتا ہے ”فاء“ نہیں آتا۔[3]

---

(۱) اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۳، کشف الاسرار: ۲/ ۱۹۶، التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۳۱، جامع الاصول: ۶۰۳۔

(۲) التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۳۱، جامع الاصول: ۶۰۳۔

(۳) اصول السرخسی: ۱/ ۲۳۳، جامع الاصول: ۶۰۳۔

فصلِ پنجم: اسمائے ظروف کا بیان

اصولیین حروف معانی کے ضمن میں بعض اسمائے ظروف سے بھی بحث کرتے ہیں، اگرچہ یہ اسماء ہیں، لیکن ان کا معنی دوسرے کلمہ کیساتھ ملائے بغیر معلوم نہیں ہوتا، اس مشابہت کی وجہ سے انہیں حروف معانی کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے[1]، کتب اصول میں ان اسمائے ظروف سے بحث ہوتی ہے جن کیساتھ فقہی مسائل اوراحکاماتِ شرعیہ متعلق ہیں اوروہ اسمائے درج ذیل چار ہیں:

۱۔مَعَ ۲۔قَبْلُ ۳۔بَعْدُ ٤۔عِنْدَ

ا۔"مَعَ":

"مَعَ"لغت میں مقارنت اور مصاحبت کے لیے موضوع ہے اوریہی اس کے اصل معنی ہیں، جیسے "جاء زید مع عمرو"،(زید عمرو کیساتھ آیا)۔یہاں لفظ "مَعَ"زید اور عمرو دونوں کیساتھ آنے کو بتلاتا ہے۔اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے بیوی سے یوں کہے:"أنتِ طالِق واحدة مع واحدة، أومعها واحدة"،(تجھے ایک طلاق کیساتھ ایک اور طلاق ہے، یااس کیساتھ ایک اور ہے)۔تواس جملہ کے ادا کرنے کے بعد اسے دو طلاقیں پڑجائیں گی۔اور کبھی "مَعَ" مجازاً"بَعْدُ"کے معنی میں آتا ہے، جیسے قرآن مجید میں ہے:" فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا."(الانشراح:۵)، یہاں"مع"، "بعد"کے معنی میں ہے:" أي: بعد العسر يسر."[2]

۲۔"قَبْلُ":

لفظ"قَبْلُ"تقدیم کے لیے آتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ فلاں کام فلاں سے پہلے ہوگا، جیسے کسی نے اپنی بیوی سے یوں کہا:"أنتِ طالق قبل دخولك الدار"،(تجھے گھر میں داخل ہونے سے پہلے طلاق ہے)تواس کو فوراً طلاق ہوجائے گی، خواہ دوہ بعد میں گھر میں داخل ہو یانہ ہو، کیونکہ لفظ"قَبْلُ"،فعل کا وقوع فی الحال چاہتاہے، اس کے بعد جو فعل ہے وہ اس کے بعد نہیں۔اگر کسی نے اپنی بیوی سے جس کیساتھ اس نے صحبت نہیں کی ہے یہ کہا:"أنتِ طالق واحدة قبل واحدة"(تجھے ایک طلاق سے پہلے ایک طلاق ہے)تواس کوایک طلاق ہوگی، اگراس نے یوں کہا:"أنتِ طالق واحدة قبلها واحدة". (تجھے ایک طلاق

---

(۱) التلویح علی التوضیح:۱/۲۲۸۔

(۲) الفصول فی الاصول:۱/۹۳، فواتح الرحموت:۱/۲۵۰، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی:۲/۲۱۷، جامع الاصول:۵۹۷۔

ہے جس سے پہلے ایک اور طلاق ہے) تو اس کے بعد اس کو دو طلاقیں ہوں گی[1]۔

۳۔ "بَعْدُ":

"بَعْدُ" کا لفظ تاخیر کے لیے آتا ہے، یعنی ایک کے بعد دوسرے کام کا ہونا۔ طلاق کے معاملے میں اس کا حکم لفظ "قبل" کے حکم کے برعکس ہے، لفظ "قَبْلُ" اور "بَعْدُ" کے طلاق میں استعمال کے لیے کچھ اصول و قواعد ہیں۔ اگر ظرف دو اسموں کے درمیان ہو اور اس پر کوئی کنایہ نہ ہو کہ یہ ظرف کس کے لیے ہے تو یہ ظرف پہلے اسم کی صفت ہو گا اور اگر کوئی کنایہ موجود ہو تو یہ ظرف دوسرے اسم کی صفت ہو گا، مثلاً کوئی شخص یوں کہے: "جاء نی زید قبل عمرو". (زید عمرو سے پہلے میرے پاس آیا) تو یہ قبلیت زید کی صفت ہو گی۔ اگر اس نے یوں کہا: "جاءنی زیدقبله عمرو". (میرے پاس زید آیا اس سے پہلے عمرو آیا)۔ اس صورت میں قبلیت عمرو کی صفت ہو گی۔ یہاں صفت سے مراد معنوی صفت ہے لفظی نہیں، ورنہ دونوں صورتوں میں پہلے اسم کی صفت ہو گی۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جو شخص ماضی میں طلاق کا اقرار کرے تو وہ طلاق فوراً واقع ہو گی، کیونکہ ماضی کی طرف طلاق دینے کی نسبت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق فوری طور پر واقع ہو چکی ہے، فوری طور پر تو طلاق دینا اس کے اختیار میں ہے، لیکن ماضی کی طرف منسوب کرنے کا اختیار نہیں۔ اس لیے کہ اس کی بات کو درست سمجھنے کے لیے فوری طور پر طلاق سمجھی جائے گی، جب اس نے یہ کہا: "أنتِ طالق واحدة قبل واحدة" تو یہاں قبلیت پہلی طلاق کی صفت ہو گی اور دوسری محض تاکید کے لیے ہو گی اور وہ لغو ہو گی۔ اس کا مطلب یہ ہو گا: "قبل واحدة تقع عليك". (ایک طلاق ہونے سے پہلے تجھے طلاق ہے)۔ اگر یوں کہا: "واحد قبلهاواحدة". تو یہ قبلیت دوسرے اسم کی صفت ہو گی، لیکن اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ دوسری طلاق کو پہلے لے آئے اور ابھی پہلی طلاق ہی واقع نہ ہوئی ہو۔ ہاں دونوں کا اتصال ممکن ہے، اس لیے اس کلام کو درست کرنے کے لیے اس کا مطلب یوں لیں گے: "مع واحدة". یعنی ایک کیساتھ دوسری طلاق ہے، اس لیے اس کو دو طلاقیں ہوں گی[2]۔

لیکن "بَعْدُ" کے استعمال کا معاملہ طلاق میں اس کے برعکس ہو گا، اگر اس نے یوں کہا: "أنتِ طالق

---

(۱) فواتح الرحموت: ۱/ ۲۵۰، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۸، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۱۷، جامع الاصول: ۵۹۸۔

(۲) التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۲۸۔

واحدة بعد واحدة". (تجھے ایک طلاق کے بعد ایک طلاق ہے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اگر یوں کہا: "أنتِ طالق بعد واحدة". (تجھے ایک طلاق ہے، اس کے بعد ایک طلاق ہے) تو ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ پہلی صورت میں بعدیت پہلے اسم کی صفت ہے جو اس کی تاخیر کی متقاضی ہے، لیکن پہلی کو دوسری سے پہلے مؤخر کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے، ہاں! دونوں کو جمع کرنا ممکن ہے، تو اب اس کلام کا مطلب یہ ہو گا کہ جب ایک طلاق واقع ہو جائے تو دوسری طلاق ہے (بعد واحدة تقع عليك). اگر یوں کہے: "بعدہ واحدة". (اس کے بعد ایک طلاق ہے) تو یہاں بعدیت دوسرے اسم کی صفت ہو گی، اس لیے یہ واقع نہیں ہو سکتی، یہ محض تاکید کے لیے سمجھی جائے گی، کیونکہ اگر وہ دوسری طلاق کو بعدیت کیساتھ مؤخر نہ کرتا تو وہ واقع نہ ہوتی۔ اس لیے اسے محض تاکید کے طور پر لے کر ایک ہی طلاق سمجھیں گے۔ گویا اس نے یوں کہا: "أنتِ طالق بعد الأولى التى وقعت عليك". (تجھے ان پہلی طلاقوں کے بعد طلاق ہے جو واقع ہو چکی ہے)۔ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق لغو ہو جائے گی، کیونکہ طلاق کا محل نہیں رہا۔ یہ حکم غیر مدخول بہا کے متعلق ہے۔

اس اصول کی رُو سے اگر کسی نے یہ کہا: "له علي درهم قبل درهم". (مجھ پر اس کا ایک درہم ہے ایک درہم سے پہلے) تو اس پر صرف ایک درہم لازم ہو گا۔ لفظ "قَبْلُ" مذکور اول کی صفت ہے۔ گویا اس کا مطلب یہ تھا: "درهم قبل درهم آخر"، (دوسرے درہم سے پہلے ایک درہم)، یا "بعده درهم" تو اس پر دو درہم لازم ہوں گے، کیونکہ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک درہم کے بعد دوسرا درہم واجب ہے۔ اس کے کلام میں "بعده درهم" میں جو اقرار ہے وہ اس طلاق کے خلاف ہے جو دخول سے پہلے ہو، کیونکہ اس صورت میں طلاق کا محل نہیں رہتا، لیکن ایک درہم کے بعد دوسرا درہم قرض ہو سکتا ہے[1]۔

۴۔ "عِنْدَ":

لفظ "عِنْدَ" موجود ہونے کے لیے استعمال ہوتا ہے، اگر کسی نے کہا: "لفلان عندى ألف درهم"، (فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں)۔ اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہزار درہم میرے پاس امانت ہیں، دین نہیں۔ کیونکہ موجود ہونا حفاظت پر دلالت کرتا ہے لازم ہونے پر نہیں[2]۔

قواعدِ اصولیہ:

---

[1] الفصول فی الاصول: ۱/ ۹۲، فواتح الرحموت: ۱/ ۹۲، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۱۸، جامع الاصول: ۵۹۸۔

[2] التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۲۸، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۹، جامع الاصول: ۶۰۰۔

قاعدہ نمبر ۱: اسمائے ظروف کو حروف معانی کے ضمن میں ذکر کرنا تغلیباً ہے[۱]۔

قاعدہ نمبر ۲: اصولیین ان اسمائے ظروف سے بحث کرتے ہیں جن سے فقہی احکام متعلق ہیں اور وہ اسمائے ظروف یہ چار ''مع، قبل، بعد، عند'' ہیں۔

قاعدہ نمبر ۳: لفظ ''عِنْدَ'' موجود حسی اور معنوی دونوں کے لیے آتا ہے، موجود حسی کی مثال، جیسے ''عندی کون'' اور موجود معنوی کی مثال، جیسے: ''عندی دین لفلان''[۲].

قاعدہ نمبر ۴: کبھی ''بعد''، ''مع'' کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جیسے ''عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ''. (القلم:۱۳)، أي مع ذلك.[۳]

قاعدہ نمبر ۵: یہ الفاظ ''عند، في، مع'' ظرف کے لیے استعمال ہوتے ہیں، لیکن استعمال میں تفاوت ہے، اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا: ''أنتِ طالق کل یوم''. (تجھے ہر روز ایک طلاق ہے) تو اس کو ایک ہی طلاق ہو گی۔ یہ اس صورت میں ہے جب کوئی نیت نہ ہو، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس کو تین دن تک طلاقیں ہو گی، احناف کے نزدیک ایک طلاق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے کلام میں ایک صفت موجود ہے جو طلاق ہے اور اس صفت کو اپنی بیوی کیساتھ ہر روز دہراتا ہے کہ تو ہر روز طلاق والی ہے۔ گویا تمام دنوں میں وہ اسی وصف کیساتھ متصف رہے گی۔ ہم نے اس کو ضرورت پر محمول کیا ہے اور یہ ضرورت ایک طلاق سے بھی پوری ہو سکتی ہے، مثلاً: کوئی شخص یوں کہے: ''تجھے ہمیشہ کے لیے طلاق ہے''، اس سے ایک ہی طلاق واقع ہو گی۔ لیکن اگر اس نے یوں کہا: ''عند کل یوم''، یا ''في کل یوم''، یا ''مع کل یوم'' تو اس کو تین طلاقیں ہوں گی، کیونکہ حرف ''في، عند، مع'' ظرف کے لیے ہے اور زمانہ طلاق کے لیے ظرف ہے۔ اگر آج کا دن ظرف ہو گا تو کل کا دن اس کیساتھ ظرف نہیں ہو گا، بلکہ علیحدہ ظرف ہو گا۔ اس لیے اس صورت میں تجدد ہو گا اور ہر روز ایک طلاق ہو گی۔ یہی مثالیں ظہار میں بھی دی جاسکتی ہیں۔ یہ فرق ظرف کے حذف کرنے اور باقی رکھنے سے ہوا ہے۔ اصول یہ ہے کہ اگر ظرف حذف کر دیا جائے تو کل ایک ہی ظرف ہو گا اور اگر اس کو باقی رکھا جائے تو ظرف علیحدہ علیحدہ ہو گا، یہی صورت لفظ ''غد'' میں بھی ہے[۴]۔

---

(۱) التلویح علی التوضیح: ۱/ ۲۲۸۔

(۲) فواتح الرحموت: ۱/ ۴۳۷۔

(۳) فواتح الرحموت: ۱/ ۹۲، الوجیز فی اصول الفقہ الاسلامی: ۲/ ۲۱۸۔

(۴) فواتح الرحموت: ۱/ ۲۵۰، اصول الفقہ الاسلامی: ۱/ ۴۰۹، جامع الاصول: ۶۰۰۔

باب چہارم: اجتہاد و تقلید

یہ باب درج ذیل دو فصلوں پر مشتمل ہے:

فصل اول: اجتہاد

فصل دوم: تقلید

فصل اول: اجتہاد

ا۔ اجتہاد کا مفہوم:

اجتہاد "جہد" سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی ہے: انتہائی کوشش کرنا" مجتہد کو بھی مجتہد اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنی پوری فکری طاقت حکم شرعی کے استخراج واستنباط میں صرف کر دیتا ہے۔ اصولیین کی اصطلاح میں اجتہاد کی تعریف یہ ہے:

"وھوبذل الفقیہ طاقتہ فی استخراج الحکم الشرعی النظری بحیث یحس عن نفسہ العجز عن المزید علیہ."[1]۔

"وہ فقیہ کا اپنی فکری طاقت کو حکم شرعی نظری کے استنباط میں اس طرح خرچ کرنا ہے کہ اس سے زیادہ فکری طاقت کے استعمال سے وہ اپنے آپ کو عاجز محسوس کرے۔"

بعض اصولیین نے اجتہاد کی تعریف یوں کی ہے:

"بذل المجتہدوسعہ فی طلب العلم بالاحکام الشرعیۃ بطریق الاستنباط"۔

"شرعی احکام کی تلاش میں ایک مجتہد کا استنباطِ احکام کے طریقے سے اپنی بھرپور کوشش کرنا۔"

اجتہاد کی اصطلاحی تعریف سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مجتہد استنباط احکام میں حتی الوسع کوشش کرے اور وہ اس حد تک کوشش کرے کہ اس کو خود محسوس ہو کہ اس سے زیادہ کوشش کرنے سے اب وہ عاجز ہے۔ اور جو شخص حکم کو معلوم کرنے کے لیے کوشش کرے اس کا مجتہد ہونا ضروری ہے جو شخص مجتہد نہ ہو خواہ وہ کتنی ہی کوشش کرے اس کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ وہ اہل اجتہاد میں سے نہیں ہے۔ اور مجتہد کی یہ کوشش شریعت کے عملی احکام سے واقفیت کی غرض سے ہو، اس کے علاوہ کوئی دوسری غرض نہ ہو، لغوی، عقلی، یا حسی احکام سے واقفیت حاصل کرنے لیے جو کوشش صرف کی جائے اصولیین کی اصطلاح میں اس کا شمار اجتہاد کے زمرے میں نہیں ہوتا۔

نیز اجتہاد کے ذریعے شرعی احکام کے جاننے کے لیے یہ شرط بھی ہے کہ وہ استنباط کے طریقے سے ہو، یعنی احکام کا علم اور ان کا استفادہ، بحث و نظر اور غور وفکر کے بعد دلائل سے حاصل ہو۔ اس قید سے وہ کوشش

---

(۱) قمر الاقمار: ۲۴۶۔

خارج ہوتی ہے جو کوئی شخص مسائل کے یاد کرنے، کسی مفتی سے ان کا علم حاصل کرنے یا علمی کتابوں سے استفادہ کرنے سے حاصل ہوتی ہیں، اس لیے اس قسم کی کوشش کو اصطلاح میں اجتہاد نہیں کہتے ہیں۔

۲۔ مجتہد:

مجتہد اس شخص کو کہتے ہیں جس میں اجتہاد کا ملکہ موجود ہو، یعنی اس میں تفصیلی مآخذ (قرآن، سنت، اجماع اور قیاس) سے شریعت کے عملی احکام سے مستنبط کرنے کی پوری قدرت موجود ہو۔

اصولیین کی اصطلاح میں اس شخص کو فقیہ کہتے ہیں، یعنی مجتہد کا فقیہ ہونا ضروری ہے، اگر کوئی شخص شرعی احکام کو یاد کرکے یا تلقین یا اخذ واستفادہ کرکے بغیر بحث و نظر اور استنباط کے حاصل کرے اس کو فقیہ اور مجتہد نہیں سمجھا جائے گا۔

۳۔ شرائط اجتہاد:

اجتہاد کے لیے پختہ ایمان وایقان، تقویٰ وطہارت، خوفِ خدا اور عدل وثقاہت کے ساتھ ساتھ غیر معمولی علمی تبحر اور انتہائی فہم وفراست درکار ہے، اس لیے اصولیین نے اجتہاد کے لیے چند شرطیں لگائی ہیں جو ایک مجتہد کے لیے ناگزیر ہیں اور وہ شرائط یہ ہیں:

(الف)۔ عربی زبان میں مہارت: عربی زبان کا اتنا علم حاصل کرنا جس سے ایک مجتہد عربی تعبیرات اور اسالیب سے واقف ہو، کیونکہ شرعی نصوص عربی زبان میں وارد ہوئی ہیں اور عربیت کے بغیر ان نصوص کا سمجھنا اور ان سے احکام اخذ کرنا ممکن نہیں، مجتہد کو عربیت پر جتنی مہارت حاصل ہوگی اسی قدر اس کو ان نصوص کو سمجھنے اور ان کے قریب اور بعید معانی کے ادراک پر قدرت ہوگی[1]۔

(ب)۔ قرآن وسنت کا علم: مجتہد کے لیے قرآن وسنت کا علم ضروری ہے، کیونکہ قرآن وسنت اصل الاصول اور ہر دلیل کا مرجع ہیں اور بالخصوص ان آیات واحادیث پر گہری نگاہِ کامل دسترس اور مکمل بصیرت ہو، جن کا تعلق احکام ومسائل سے ہو، عام علماء کی تشریح کے مطابق آیات الاحکام کی تعداد پانچ سو اور احادیث الاحکام کی تعداد تقریباً تین ہزار ہیں، لیکن اس سے مقصود فقہی اور قانونی آیات واحادیث کو ایک خاص عدد میں منحصر کرنا نہیں، یہ تعداد دراصل ان آیات واحادیث کی ہے جو بہ صراحت اصولِ تشریع واحکام سے متعلق ہیں

---

(۱) اسی لیے عربی زبان اور اس سے متعلق علوم، لغت، صرف، نحو اور اصولِ بلاغت پر بھی دسترس ضروری ہے، ہاں یہ لازم نہیں کہ ان علوم میں بھی اجتہاد کا درجہ حاصل ہو بلکہ بوقتِ ضرورت ان علوم سے متعلق کتابوں کی مراجعت کر سکے، یہ بات بھی کافی ہے۔

ورنہ محقق مفسرین ومحدثین نے اس سے کہیں زیادہ آیات واحادیث سے مسائل کی تخریج کی ہے[1]۔

(ج)۔اجماعی احکام سے واقفیت: اختلافی مسائل سے واقفیت بھی مجتہد کے لیے لازمی ہے تاکہ کسی مسئلہ میں ایسا فیصلہ اور فتویٰ نہ دے بیٹھے جو خارقِ اجماع ہو، فقہا اور اصولیین کے درمیان جن مسائل پر اتفاقِ رائے نہ ہو سکا ان کی واقفیت مجتہد کے اندر مختلف فیہ مسائل میں تقابل اور ترجیح کی صلاحیت اور استدلال واستنباط کی قوت پیدا کرتی ہے تاہم ان تمام مسائل کا زبانی یاد رکھنا ضروری نہیں، اس باب میں بھی اتنی صلاحیت کافی ہوگی کہ بوقتِ ضرورت متعلق کتب کی مراجعت کرکے ان کا استحضار کیا جاسکے[2]۔

(د)۔علم اُصول الفقہ میں مہارت اور بصیرت: مجتہد کے لیے اصول فقہ میں مہارت اور بصیرت کا ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس علم کے ذریعے مجتہد شرعی دلائل اور طرق استنباط کو جان لیتا ہے، طرق دلالت اور اصول ترجیح کے اصول و قواعد کی معرفت حاصل کرلیتا ہے اوراس میں بالخصوص قیاس اور اس کے ارکان وشرائط کا علم۔ نیز مختلف دلائل میں ترتیب وترجیح کے اصول وطریقہ کار سے واقفیت بھی ضروری ہے۔

(ھ)۔مقاصد شریعت سے واقفیت: مجتہد کے لیے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ وہ شریعت کے مقاصد، اس کے مزاج ومذاق اور اس کی روح سے واقف ہو اور پھر احوال الناس کے تغیر اور عرف وعادت کی تبدیلیوں سے پیدا شدہ نئے مسائل ومشکلات کا اسلامی حل پیش کرے اور یہ تب ممکن ہے کہ مجتہد لوگوں کے عرف وعادات اوران کے طور طریقوں سے واقف ہو، کیونکہ رسم ورواج کی رعایت درحقیقت ان کی ان مصالح کی رعایت ہے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے۔

(و)۔زمانہ کے حالات واحوال سے واقفیت: اجتہاد کے لیے ایک نہایت اہم اور ضروری شرط یہ ہے کہ مجتہد اپنے زمانہ کے حالات سے بخوبی واقف ہو، عرف وعادت، معاملات کی مروجہ صورتوں اور لوگوں کی

---

[1] اس باب میں بہتر بات یہ ہے کہ قرآن وحدیث کے احکام ومسائل سے متعلق حصہ کا حافظ ہونا بہتر ہے، ناسخ ومنسوخ کی پہچان اور شناخت بھی ضروری ہے، ان سے واقفیت کے بغیر کسی بھی مسئلہ میں فتویٰ دینا یا کسی اصل شرع سے مسئلہ کی تخریج کرنا فتنہ اور لغزش سے خالی نہیں۔(اصول الفقہ لابی زہرہ:۳۵۸)

علمِ حدیث میں متاوتر مشہور اور خبرِ واحد کی شناخت اور متعارض روایات کے درمیان تطبیق یا ترجیح کے اصول اور طریقِ کار سے واقفیت، نیز جرح وتعدیل یا فن اسماء الرجال پر نگاہ ہونا بھی ضروری ہے، جس سے حدیث کی صحت وسقم اور ناقلینِ حدیث کا قابل اعتبار ہونا اور نہ ہونا معلوم ہوتا ہے۔تدوینِ فقہ کے ابتدائی دور میں چونکہ یہ تمام بحثیں مرتب نہیں تھیں، اس بناپر مجتہد کے لیے ان کو محفوظ اور مستحضر رکھنا ضروری تھا، ہمارے دور میں جب کہ حدیث اور متعلقاتِ حدیث پر نہایت محققانہ بحثیں کتابی شکل میں محفوظ ومرتب ہوچکیں، اس باب میں اتنی صلاحیت کہ بوقتِ ضرورت متعلقہ کتب سے استفادہ کیا جاسکے کافی ہوگی۔

[2] اصول الفقہ ابوزہرہ:۳۶۰۔

اخلاقی کیفیات سے آگاہ ہو کہ اس کے بغیر اس کے لیے احکام شریعت کا انطباق ممکن نہیں، اس لیے محققین نے لکھا ہے کہ جو شخص اپنے زمانہ اور عہد کے لوگوں سے یعنی ان کے رواجات معمولات اور طور طریق سے باخبر نہ ہو وہ جاہل کے درجہ میں ہے[1]۔

(ز)۔ اجتہاد کے لیے فطری صلاحیت واستعداد کا ہونا: اجتہاد کے لیے ایک ضروری شرط یہ ہے کہ مجتہد میں اجتہاد کی فطری استعداد اور صلاحیت ہو، فطری استعداد سے مراد یہ ہے کہ اس میں فقہی عقلیت، لطافت ادراک، دور رس بصیرت، حسن فہم اور دقتِ نظری موجود ہو، کیونکہ فطری استعداد کے بغیر کوئی شخص مجتہد نہیں بن سکتا۔ جس طرح کوئی شخص محض عربی زبان اور شعر کے اوزان سیکھنے سے شاعر نہیں بن سکتا جب شعر کہنے کی فطری صلاحیت اس میں موجود نہ ہو یہی حال اجتہاد کا بھی ہے۔

۴۔ موضوعِ اجتہاد:

موضوعِ اجتہاد کا مطلب یہ ہے کہ کن احکام میں اجتہاد جائز ہے اور کن میں نہیں؟ شریعت کے تمام احکام موضوعِ اجتہاد نہیں، بلکہ موضوعِ اجتہاد وہ احکام ہیں جن کے بارے میں قطعی نصوص وارد نہیں ہوئیں، بلکہ ان کے بارے میں جو نصوص ملتی ہیں وہ یا تو ظنی الثبوت ہیں یا ظنی الدلالت۔ ظنی الثبوت نصوص ہمیں سنت میں ملتی ہیں، ان میں اجتہاد کرتے ہوئے ایک مجتہد ثبوت نص کی وسعت، اس کی سند کی قوت، مقدار صحت اور رواۃ پر وثوق اور ایسے ہی دوسرے مسائل سے متعلق بحث کرتا ہے، ایک حدیث ایک مجتہد کے نزدیک ثابت ہے، لیکن دوسرے مجتہد کے نزدیک ثابت نہیں ہے، اس لیے وہ اس پر عمل نہیں کرتا۔ ظنی الدلالت احکام میں اجتہاد ان کے معنی مقصود کو ظاہر کرنے، لفظ کی اپنے معنی پر قوت دلالت کر یا ایک دلالت کو دوسری پر ترجیح

---

(۱) رسم المفتی: ۱۸۱۔

مجتہد کے لیے زمانہ آگہی دو وجوہ سے ضروری ہے، اول ان مسائل کی تحقیق کے لیے جو پہلے نہیں تھے اب پیدا ہوئے ہیں کیونکہ کسی نوایجاد شئ یا نو مروج طریقہ پر محض اس کی ظاہری صورت کو دیکھ کر کوئی حکم لگا دینا صحیح نہیں ہو گا، جب تک اس کی ایجاد اور رواج کا پس منظر معلوم نہ ہو، وہ مقاصد معلوم نہ ہوں جو اس کا اصل محرک ہیں، معاشرہ پر اس کے اثرات ونتائج کا علم نہ ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ سماج کس حد تک ان کا ضرورت مند ہے؟ اس سب امور کے جانے بغیر کوئی بھی مجتہد اپنی رائے میں صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکتا۔ دوسرے بعض ایسے مسائل میں بھی جو گو اپنی نوعیت کے اعتبار سے نو پید نہیں ہیں لیکن بدلے ہوئے نظام وحالات میں ان کے نتائج میں فرق واقع ہو گیا ہے، دوبارہ غور وفکر کی ضرورت ہوتی ہے، یہ ایک نہایت اہم پہلو ہے جو فقہ اسلامی کو زمانہ اور اس کے تقاضوں سے ہم آہنگ رکھتا ہے؛ اکثر اہل علم نے اس نکتہ پر روشنی ڈالی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے اپنی مایہ ناز تالیف اعلام الموقعین میں اس موضوع پر مستقل باب باندھا ہے۔ دیکھیے: اعلام الموقعین: ۳/۸۷۔

دے کر ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح محل اجتہاد وہ مسائل بھی ہیں جن کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی، اس کے لیے مجتہد شریعت کے دوسرے دلائل جیسے قیاس وغیرہ کی طرف رجوع کرنے پر مجبور پر ہوتا ہے[۱]۔

۵۔ حکم اجتہاد:

اجتہاد کا حکم حالات کے اعتبار سے مختلف ہے: اگر کوئی ایسا واقعہ پیش آجائے کہ اس کا حکم پہلے سے معلوم نہ ہو اور جس زمانے یا علاقے میں پیش آیا ہے وہاں ایک ہی آدمی اجتہاد کی اہلیت رکھتا ہے تو اس واقعے کا حکم معلوم کرنے کے لیے اس شخص پر اجتہاد فرضِ عین ہے، اگر ایسی صورت میں متعدد مجتہدین پائے جاتے ہیں تو اجتہاد فرضِ کفایہ ہے اور جو حالات پیش آسکتے ہوں ان کے حق میں اجتہاد مستحب ہے اور صریح قطعی دلیل کے ہوتے ہوئے اجتہاد کرنا حرام ہے[۲]۔

۶۔ اجتہاد کی اقسام وانواع:

تقسیم اول: طریقِ عمل کے اعتبار سے اجتہاد کی تقسیم:

طریقِ عمل[۳] کے اعتبار سے اجتہاد کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ اجتہادِ بیانی (ب)۔ اجتہادِ عقلی

(الف)۔ اجتہادِ بیانی کا مفہوم:

اجتہادِ بیانی سے مراد کسی نص پر غور و فکر کے بعد اس کے حکم کو بیان کرنا ہے اور اس کی حقیقت شارع کی مراد کی تحدید و تعیین ہے، اس لیے اس پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ پھر اس کی کئی صورتیں ہیں:

۱۔ جو نص قطعی الثبوت نہ ہو غور و فکر کے ذریعے اس نص کو ثابت کرنا کہ باعتبار ثبوت یہ معتبر ہے یا نہیں اور اگر معتبر ہے تو اعتبار کس درجے کا ہے، جیسے کسی غیر متواتر حدیث کے ثبوت کی تحقیق کرنا۔

۲۔ جو نص قطعی الدلالت نہ ہو (خواہ قطعی الثبوت ہے، یعنی قرآنی آیت ہو یا حدیث متواتر، یا قطعی الثبوت نہ ہو، جیسے غیر متواتر حدیث ہو) لغوی و شرعی اصول و قواعد اور احکام سے مدد لے کر اس کی مراد کو سمجھنا اور متعین کرنا۔

۳۔ کسی نص کی مراد و مفہوم کو سمجھنے کے لیے اصول و قواعد کی تاسیس و تدوین۔

---

[۱] جامع الاصول: ۸/۶۳۸-۶۳۹۔

[۲] فواتح الرحموت: ۲/۳۶۳، ۳۶۲، بحوالہ اصول الفقہ: ۲۵۵۔

[۳] طریقِ عمل سے مراد اجتہاد کے لیے اپنائی جانے والی کوششیں اور صورتیں ہیں۔

الفاظ سے متعلق تقسیمات واقسام کے عنوان سے جو کچھ قواعد واصول ذکر کی گئی ہیں ان کا تعلق انہیں دونوں صورتوں سے ہے، جیسے لفظ ''قرء'' کی مراد کی تعیین اور سر کے مسح میں مقدارِ فرض کا تعین، امر سے کب کس قسم کا مطالبہ ثابت ہوتا ہے اور نہی ممانعت کے درجے کو بتاتی ہے۔

٤۔ کسی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت نص سے ثابت حکم کا عملی درجہ متعین کرنا کہ فرض وواجب ہے، یا مستحب ومباح ہے، یا حرام ومکروہ تحریمی ہے یا مکروہ تنزیہی ہے۔

٥۔ فقہی قواعد وکلیات کو جزئیات پر منطبق کرنا، یعنی جزئیات کے ان سے تعلق اور قواعد کا جزئیات کے شمول کو واضح کرنا۔ فقہی قواعد وکلیات کی دو قسمیں ہیں: ایک وہ قواعد وکلیات ہیں جو خود شارع سے منقول ہوں، خواہ قرآن مجید میں ہو، جیسے: ''إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.'' (النحل:٩٠) یا احدیث میں ہو، جیسے: '' إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ..''[١] دوسری قسم وہ قواعد وکلیات ہیں جو کسی نص یا شریعت کے اصول وفروع سے مستنبط ہوں، جیسے: ''إذا اجتمع الحلال والحرام أو المحرم والمبيح غلب الحرام والمحرم'' (جب حلال وحرام جمع ہو جائیں یا دلیل حرمت ودلیل اباحت جمع ہوں تو حرام کو دلیل حرمت کو ترجیح ہو گی)۔ اسی طرح یہ قاعدہ ہے: ''إذا اجتمع الحقان قدم العبد''[٢] (جب کسی موقع پر اللہ کا حق اور بندے کا حق دونوں جمع ہوں تو بندے کا حق مقدم ہوتا ہے)۔ وغیرہ[٣]۔

(ب)۔ اجتہادِ عقلی کا مفہوم:

اجتہاد عقلی کا مطلب یہ ہے کہ جس صورت کا قرآن وسنت اوراجماع میں حکم منقول نہ ہو تو شرعی اصول وقواعد کی مدد سے غور وفکر کر کے اس کے حکم کو بیان کرنا۔ پھر اس کی مشہور چار قسمیں (قیاس، استحسان، استصلاح، استصحاب) ہیں، ان میں سب سے انفع اور جمہور امت کے نزدیک متفق علیہ ''قیاس'' ہے۔ اجتہاد عقلی کو اجتہاد بالری اور رائے وقیاس بھی کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل ما قبل گذر چکی ہے۔

٧۔ تقسیم دوم: اجتہاد کی دائرہ کار کے اعتبار سے تقسیم:

اجتہاد کی دائرہ کار[٤] کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں:

---

(١) صحیح بخاری: ١/٦، رقم: ١۔

(٢) قواعد الفقہ: ٥٥۔

(٣) اصول الفقہ، اسعدی: ٢٥٦-٢٥٧۔

(٤) یعنی ان امور کے اعتبار سے جن میں مجتہد اپنی صلاحیتوں سے کام لیتا ہے۔

(الف)۔اجتہادِ مطلق (ب)۔اجتہادِ مقید

(الف)۔اجتہادِ مطلق کی تعریف:

اجتہادِ مطلق کا مطلب یہ ہے کہ اصول وفروع میں کسی مجتہد کی تقلید کیے بغیر ادلہ اربعہ سے احکاماتِ شرعیہ کا استنباط واستخراج کیا جائے۔جیسے ائمہ اربعہ (امام ابوحنیفہؒ،امام مالکؒ،امام شافعیؒ،امام احمد بن حنبلؒ) ہیں۔اس کو اجتہادِ مستقل اور اجتہاد فی الشرع بھی کہتے ہیں۔

(ب)۔اجتہادِ مقید کی تعریف:

اجتہادِ مقید کا مطلب یہ ہے کہ کسی مجتہد کا مقلد بن کر احکام کی تخریج وتحقیق اور استنباط واستخراج کرنا۔پھر اس کی چار قسمیں ہیں:

۱۔اجتہاد فی المذہب ۲۔اجتہاد فی المسائل ۳۔اجتہاد فی التخریج ۴۔اجتہاد فی الترجیح

۱۔اجتہاد فی المذہب:

اجتہاد فی المذہب کا مطلب یہ ہے کہ تمام یا اکثر اصول وفروع میں کسی امام کا مقلد ہو کر اصول وفروع کا استنباط واستخراج کرنا،جیسے تلامذہ ائمہ اربعہ:امام ابو یوسفؒ،امام محمدؒ اور امام زفر بن ہذیلؒ وغیرہ۔

۲۔اجتہاد فی المسائل:

اجتہاد فی المسائل کا مطلب یہ ہے کہ کسی مجتہد کے تمام اصول وفروع کا مقلد بن کر حوادثات ونوازل اور نئے پیش آمدہ مسائل کے احکام کا استنباط کرنا،جیسے شمس الائمہ حلوائیؒ،شمس الائمہ سرخسیؒ،فخر الاسلام بزدویؒ اور قاضی خانؒ وغیرہ۔

۳۔اجتہاد فی التخریج:

اجتہاد فی التخریج کا مطلب یہ ہے کہ امام مذہب اور اس کے تلامذہ سے منقول مجمل اور محتمل اقوال کی تفصیل بیان کرنا،جیسے ابو بکر جصاصؒ،ابو الحسین کرخیؒ وغیرہ۔

۴۔اجتہاد فی الترجیح:

اجتہاد فی الترجیح کا مطلب یہ ہے کہ کسی مسئلے کے متعلق علمائے مذہب سے منقول ایک سے زائد روایات کے درمیان ترجیح دینا،جیسے صاحب مختصر القدوری اور صاحب ہدایہ ہیں[1]۔

---

(۱) اجتہاد کی تفصیلی مطالعہ کے لیے دیکھئے:مولانا محمد تقی امینیؒ کی "اجتہاد کا تاریخی پس منظر" اور "مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر"۔

۸۔ قواعد اصولیہ:

قاعدہ نمبر ا:اجتہاد کے اصولا دو مواقع ہیں:ایک جو مسائل موجود نہیں ہیں ان کا حل دریافت کرنا اور دوسرا جو مسائل موجود ہیں ان کا موقع و محل متعین کرنا۔پہلی صورت میں چونکہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے اس بنا پر غور و فکر کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور دوسری صورت میں مسائل موجود ہوتے ہیں صرف موقع و محل متعین کر کے قابل نفاذ بنانا ہوتا ہے،اس لیے زیادہ غور و خوض کی ضرورت نہیں ہوتی ہے[۱]۔

قاعدہ نمبر ۲:فقیہ اور مجتہد کا اجتہاد معتبر ہے اور فقیہ وہ عالم ہے جو احکام کا تجزیہ و تفشیش کرتا اور ان کے مشکل امور کو واضح کرتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۳:اجتہاد کی تین صورتیں ہیں:اجتہاد توضیحی،اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی۔تفصیل یہ ہے کہ جس اجتہاد میں آیت وحدیث کے معنی و مفہوم متعین کر کے مسائل کو حل کیا جائے تو اس کو اجتہاد توضیحی کہتے ہیں، جس اجتہاد میں مزید غور و فکر کر کے حکم کی علت نکالی جائے اور پھر اس کی بنیاد پر مسائل کا حل تلاش کیا جائے تو اس کو اجتہاد استنباطی کہتے ہیں اور جس اجتہاد میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ بیان کیا جائے اور اس سے مسائل کا حل نکالا جائے تو اس کو اجتہاد استصلاحی کہتے ہیں۔

قاعدہ نمبر ۴:لفظ کی بنیادی پانچ تقسیمات (معنی موضوع لہ کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم،معنی مستعمل فیہ کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم،لفظ کے ظہور وضوح کے اعتبار سے تقسیم،لفظ کی خفاء وابہام کے اعتبار سے تقسیم،دلالت علی المعنی کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم) کا تعلق اجتہاد توضیحی کیساتھ ہے،اسی طرح مفہوم موافق اور مخالف کے مباحث بھی اجتہاد توضیحی کی قسمیں ہیں۔

قاعدہ نمبر ۵:ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استنباطی کو منضبط کرنے کے لیے اس کے قواعد و قوانین کو تین اصطلاحوں کے تحت بیان کیا ہے،جو یہ ہیں:قیاس،استحسان اور استدلال۔ان کی تفصیل ماقبل گذر چکی ہے

قاعدہ نمبر ۶:اجتہاد کے لیے دو قسم صلاحیتوں کا ہونا ضروری ہے:ایک مقاصدِ شریعت سے واقفیت اور موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت حاصل ہونا[۲]۔

قاعدہ نمبر ۷:اجتہاد کسی ایک زمانے اور کسی ایک وقت کیساتھ خاص نہیں،کیونکہ اس کی بنیاد کسی شخص میں اس کی

---

[۱] اجتہاد کا تاریخی پس منظر:۲۱-۲۲۔

[۲] مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر:۲۵۰۔

شرائط موجود ہونے پر ہے، یہ بات ہر دور میں ممکن ہے۔

قاعدہ نمبر ۸: اجتہاد میں تغیر و تبدیلی اور اس میں ابطال کا احتمال ہوتا ہے اور اسی طرح اجتہاد میں تجزی ہو سکتی ہے، تجزی کا مطلب یہ ہے کہ کوئی عالم کسی خاص مسئلے میں مجتہد ہو، جیسے ایک شخص کو میراث میں مہارت ہو۔ ایک شخص کو فقہ المعاملات میں مہارت حاصل ہو وغیرہ۔

قاعدہ نمبر ۹: ہر ایک مجتہد اپنے اجتہاد سے جس نتیجے پر پہنچے وہ حق ہے اس نظریہ کے حاملین کو مصوبہ کہتے ہیں، یہ معتزلہ کا نظریہ ہے اور جمہور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ حق صرف ایک ہے جس کا علم صرف اللہ تعالی کو ہی ہے جو اجتہاد اس کے موافق ہوگا وہ صحیح ہے باقی غلط ہیں، اس نظریہ کے حاملین کو مخطئہ کہتے ہیں [1]۔

۹۔ تمرین:

(الف)۔ اجتہاد کی لغوی و اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ اجتہاد کی شرائط اور حکم بیان کریں۔

(ج)۔ موضوعِ اجتہاد کیا ہے؟

(د)۔ طریق عمل کے اعتبار سے اجتہاد کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ھ)۔ دائرہ کار کے اعتبار سے اجتہاد کی اقسام بیان کریں۔

(و)۔ اجتہاد مقید کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ز)۔ اجتہاد توضیحی، اجتہاد استنباطی اور اجتہاد استصلاحی کی تعریف کریں۔

---

[1] جامع الاصول: ۷ /۶۴۔

فصل دوم: تقلید

۱۔ تقلید کا لغوی مفہوم:

تقلید کا لفظ لغت میں ”قلادہ“ سے ماخوذ ہے، یہ ”قلادہ“ جب انسان کے گلے میں ہو تو ہار کہلاتا ہے اور حیوان کے گلے میں ہو تو پٹہ کہلاتا ہے، حدیث میں ہے کہ ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے ”أَنَّهَا اسْتَعَارَتْ مِنْ أَسْمَاءَ قِلَادَةً..[1]“ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا سے ہار مانگا تھا اور پہنا۔ نیز انہوں نے فرمایا: ”انْسَلَّتْ قِلَادَةٌ لِي مِنْ عُنُقِي، فَوَقَعَتْ.“ [2]۔ ”میرا ہار گردن سے سرک کر نیچے گر پڑا۔“، عربی محاورہ ہے: ”قلده فی کذا“، (اس نے اس کی فلاں بات میں غور و فکر کے پیروی کی تقلید کی)۔ اس لغوی معنی میں مقلد اپنے امام پر اس کے علم و تقویٰ پر اعتماد کرتے ہوئے اس کے قول کو اپنے گلے کا ہار بناتا ہے۔

۲۔ تقلید کا اصطلاحی مفہوم:

تقلید کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

”التقليد اتّباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقية من غير نظر إلى الدليل، كأنّ هذا المتّبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل.“ [3]۔

”تقلید کا معنی یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی دوسرے کے قول یا فعل میں محض حسنِ عقیدت سے اس کی اتباع کرے اس کو حق سمجھتے ہوئے بغیر دلیل کے ملاحظہ کرنے، گویا اس اتباع کرنے والے نے غیر کے قول یا اس کے فعل کو بغیر دلیل کے مطالبہ کے اپنے گلے کا ہار بنالیا ہے“۔

بعض اہل علم نے یہ تعریف کی ہے:

” التقليد اتّباع الغير على ظن أنه محق بلا نظر في الدليل. “

(تقلید غیر کی اتباع کا نام ہے دلیل کی طرف دھیان کیے بغیر اس خیال سے کہ غیر اہل حق میں سے ہے)۔

---

(۱) صحیح بخاری: ۱/ ۷۴، رقم: ۳۳۶، صحیح مسلم: ۱/ ۲۷۹، رقم: ۳۶۷۔ مسند احمد: ۴۳/ ۳۶۲، رقم: ۲۶۳۴۱۔

(۲) مسند احمد: ۴۳/ ۳۶۲، رقم: ۲۶۳۴۱۔

(۳) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱/ ۵۰۰۔

اور بعض حضرات نے یوں تعریف کی ہے:

”التقليد هو العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة.“

(کسی شخص کے قول پر جو حجت نہ ہو بلا کسی دلیل کے عمل کرنے کا تقلید کہتے ہیں)۔

مذکورہ تعریفوں کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی کی رائے کو اس کی دلیل اور قوت کے جانے بغیر قبول کرنے کو تقلید کہتے ہیں، مثلاً ایک مجتہد کوئی مسئلہ کہے اور دوسرا شخص اس کی اس رائے پر عمل کرے محض اس لیے کہ فلاں مجتہد نے یہ بات کہی ہے اور اس کی دلیل کا اور دلیل کی قوت کا علم نہ ہو، یہی تقلید ہے[1]۔

۳۔ محلِ تقلید:

محلِ تقلید سے مراد وہ مسائل و مقامات ہیں جن میں تقلید کی جاتی ہے اور وہ تین طرح کے مسائل ہیں:

۱۔ مسائل منصوصہ متعارضہ، ۲۔ مسائل منصوصہ غیر متعارضہ محتملہ، ۳۔ مسائل غیر منصوصہ۔

ان مسائل کی معرفت سے پہلے یہ بات ذہن نشیں رکھیں کہ مسائل کی دو قسمیں ہیں: مسائل منصوصہ اور مسائل غیر منصوصہ۔ پھر مسائل منصوصہ کی دو قسمیں ہیں: مسائل منصوصہ متعارضہ اور مسائل منصوصہ غیر متعارضہ۔ پھر مسائل منصوصہ غیر متعارضہ کی دو قسمیں ہیں: مسائل منصوصہ غیر متعارضہ محکمہ (جس میں دوسرا احتمال نہ ہو) اور مسائل منصوصہ غیر متعارضہ محتملہ (جس میں کئی معانی کا احتمال ہو)۔

مسائل منصوصہ غیر متعارضہ محکمہ میں تو تقلید کی گنجائش نہیں، کیونکہ جب ایک مسئلہ منصوصہ غیر متعارضہ ہے اور اس کا معنی بھی محکم ہے اس میں دیگر معانی کا احتمال نہیں تو ایسے مسائل میں تقلید کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسے نماز اور زکوۃ وغیرہ کی فرضیت ہے۔

اب جن مسائل میں تقلید کی جاتی ہے وہ تین طرح کے مسائل ہیں:

۱۔ مسائل منصوصہ متعارضہ، ۲۔ مسائل منصوصہ غیر متعارضہ محتملہ، ۳۔ مسائل غیر منصوصہ۔

پہلی قسم کے مسائل میں اس لیے تقلید کی جاتی ہے کہ نصوص میں تعارض پایا جاتا ہے تو مقلد کسی ایک امام و مجتہد کی ترجیحات کی تقلید کرتا ہے، جیسے مسئلہ قراءت خلف الامام، مسئلہ رفع الیدین، مسئلہ آمین بالجہر وغیرہ

---

(۱) تقلید کی حقیقت یہی ہے، لیکن فقہاء کرام کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے: کسی مجتہد کے تمام یا اکثر اصول و قواعد یا تمام یا اکثر جزئیات کا اپنے آپ کو پابند لینا۔ خواہ یہ پابندی تفصیلی و تحقیقی علم کے بغیر ہو، جیسا کہ عام مقلدین کا حال ہوتا ہے۔ یا تفصیلی و تحقیقی علم کیساتھ جیسا کہ اکابر اہل علم و تحقیق کا حال رہا ہے اور ہوتا ہے۔ (اصول الفقہ اسعدی: ۲۵۹)

ہے۔دوسری قسم کے مسائل میں اس لیے تقلید کی جاتی ہے کہ ان نصوص میں دیگر معانی کا احتمال پایا جاتا ہے تو ایک مقلد کسی مجتہد وامام کی اختیار کردہ احتمال کی پیروی کرتا ہے اور تیسری قسم کے مسائل میں اس لیے تقلید کی جاتی ہے کہ اس میں نص ہی نہیں ہوتا، تو اس صورت میں مجتہد وامام قیاس کرکے اس غیر منصوص مسئلے کی شرعی تکیف ونوعیت واضح کردیتا ہے اور مقلد اس کی تقلید وپیروی کرتا ہے۔اب مقلدین ان تین قسم کے مسائل میں ائمہ مجتہدین کی تقلید واتباع کرتے ہیں۔

۴۔مراحلِ تقلید:

مراحلِ تقلید دو ہیں:

(الف)۔تقلیدِ تحقیقی (ب)۔تقلیدِ محض

(الف)۔تقلیدِ تحقیقی کا مفہوم:

تقلیدِ تحقیقی یہ ہے کہ کسی مجتہد وامام کی اس سے منقول مسائل کی علم وتحقیق کی روشنی میں تقلید کرنا، خواہ وہ تقلید تمام اصول وفروع میں ہو یا اکثر میں۔اس طرح کے مقلدین کی پانچ طبقات (مجتہد فی المذہب، مجتہد فی المسائل، اصحاب التخریج، اصحاب الترجیح اور اصحاب التمیز) ہیں، جن کی تفصیل گذر چکی ہے۔

(ب)۔تقلیدِ محض کا مفہوم:

تقلیدِ محض یہ ہے کہ کسی مجتہد سے منقول مسائل تحقیق کے بغیر ان کو نقل کرنا اور ان پر عمل کرنا۔عام مقلدین مذاہب اور غیر مجتہدین اہل علم بھی تقلید کے اس مرحلے میں ہوتے ہیں، البتہ عوام الناس اور علماء میں فرق یہ ہے کہ علماء بلا واسطہ کتب مذہب سے اخذ واستفادہ کرتے ہیں اور عوام الناس علماء سے سن کر عمل کرتے ہیں[1]۔

۵۔قواعدِ اصولیہ:

قاعدہ نمبر ۱: تقلید عینِ اتباع ہے، یعنی تقلید اور اتباع ایک چیز ہے، اس لیے کہ اہل لغت نے تقلید کی تعریف میں اتباع ذکر کیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ معرِف اور معرَف دونوں ایک ہی ہوتے ہیں، اگر دونوں میں فرق ہوتا تو اہل لغت تقلید کی تعریف اتباع سے نہ کرتے، کیونکہ تعریف بالمغایر جائز نہیں۔اس کو ہم قیاس استثنائی متصل کی صورت میں یوں پیش کرتے ہیں: "لو کان الاتباع مغایرا للتقلید لما أورده اللغویون فی

(۱) ملخص اصول الفقہ اسعدی: ۲۵۹-۲۶۰۔

تعریف التقلید، لکن التالی باطل فالمقدم مثله فی البطلان".

قاعدہ نمبر ۲: تقلید شخصی مسائل غیر منصوصہ اور مسائل منصوصہ متعارضہ کے دفع تعارض میں واجب لغیرہ کے درجے میں ہے۔

قاعدہ نمبر ۳: تقلید اور اتباع علی الاطلاق مذموم اور ممدوح نہیں، بلکہ یہ مصادر لابشرط شئی کے درجے میں ہیں جب تک ان کے فاعل اور مفعول کو متعین کریں گے تو معنی بھی متعین ہو جائے گا، ایمان مصدر ہے اگر اس کا فاعل مومن اور مفعول مامورات میں سے ہو تو ایمان محمود ہو گا، جیسے: "یؤمنون بالغیب" (البقرة:۳)، لیکن اگر ایمان کا فاعل کافر اور مفعول منہیات میں سے ہو تو یہ ایمان مذموم ہو گا، جیسے: "یؤمنون بالجبت والطاغوت" (النساء:۵۱)۔ یہی حال اتباع اور تقلید کا ہے، اگر فاعل اہل اللہ اور مفعول دین ہے تو یہ اتباع فی الدین اور محمود ہے[1]۔

قاعدہ نمبر ۴: تعیین علل مجتہد کا کام ہے کہ یہ علت حقیقی ہے یا سبب قریب، یہ حکم معلول بعلتین ہے یا بعلۃ واحدۃ وغیرہ کی تعیین مجتہد کر سکتا ہے۔

قاعدہ نمبر ۵: نقلِ تحقیق تحقیق نہیں تقلید ہے، دلیل اس کو کہتے ہیں کہ دلیل خود منطبق کرے یا اس طرح استدلال کرے کہ یہ مسئلہ اس آیت کے منطوق یا مفہوم سے ثابت ہے، یا عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور یا اقتضاء النص سے ثابت ہے، کسی کی بات نقل کرنا نقل تحقیق ہے اور نقلِ تحقیق خود تقلید ہے۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ تقلید کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب)۔ تقلید کن مسائل میں کی جاتی ہے؟ وضاحت کریں۔

(ج)۔ تقلید کے مراحل بیان کریں۔

---

[1] تحفۃ المناظر: ۱۱۰-۱۱۱۔

بابِ پنجم: استدلال

یہ باب درج ذیل چھے فصلوں پر مشتمل ہے:

فصلِ اول: استدلال کا بیان...... فصلِ دوم: استدلال بالتقابل...... فصل سوم: استدلال غیر مباشر...... فصلِ چہارم: استقراء اور تمثیل...... فصلِ پنجم: دلیل لمی اور انی کا بیان...... فصل ششم: دیگر طرقِ استدلال

فصلِ اول: استدلال کا بیان

۱۔ استدلال کا مفہوم:

استدلال باب استفعال کا مصدر ہے اس کے لغوی معنیٰ "طلبِ دلیل" کے ہیں، عربی محاورہ: "استدل بالشیء علی الشیء" کا معنیٰ ہے: اس نے ایک چیز کو دوسرے چیز پر دلیل بنایا۔ اور استدلال کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: ایک معلوم شدہ یا چند معلوم شدہ باتوں کے ذریعے ایسی بات کا نتیجہ معلوم کرنا جو پہلے سے معلوم نہیں تھیں۔ یعنی ایک قضیہ یا چند قضایا معلومہ سے نامعلوم نتیجے کو اخذ کرنا یا ایک قضیہ سے استلزاما کوئی بات معلوم کرنا استدلال کہلاتا ہے۔

اصولیین کی اصطلاح میں استدلال ایسی دلیل ہے جو نہ تو قرآن یا سنت کی کوئی نص ہو اور نہ ہی وہ دلیل اجماع یا قیاس سے عبارت ہو[1]۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ استدلال مطلقاً اقامتِ دلیل کو کہتے ہیں، خواہ نص سے ہو یا اجماع سے ہو یا کوئی خاص دلیل ہو[2]۔

اس کے علاوہ دیگر تعریفیں بھی کی گئی ہیں، تاہم ان سب میں یہ بات قدرِ مشترک ہے کہ استدلال فقہ اسلامی کا ایک ایسا ماخذ ہے جس کا تعلق کسی ایک طریقہ استنباط سے نہیں ہے، بلکہ ایک چیز سے دوسری چیز کا استنباط کرنے کے لیے جتنے بھی طریقے اختیار کیے جاتے ہیں وہ سب استدلال میں داخل ہیں۔ استدلال میں ایک یا ایک سے زیادہ باتوں کے مطالعہ ومشاہدہ سے ایسا نتیجہ اختیار کیا جاتا ہے جو پہلے سے معلوم نہ ہو۔ اگر پہلے سے معلوم شدہ بات ہی نتیجہ میں دُہرا دی گئی تو اسے استدلال کا نہیں دیا جا سکتا۔

۲۔ استدلال کی اقسام:

استدلال کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ استدلال مباشر (ب)۔ استدلال غیر مباشر

(الف)۔ استدلال مباشر کی تعریف:

استدلال مباشر استدلال بلاواسطہ کو کہتے ہیں کہ جس میں ایک قضیہ سے دوسرے قضیہ معلوم ہو، خواہ

---

(۱) الاحکام للآمدی: ۴/ ۱۱۸، ارشاد الفحول: ۳۹۵۔

(۲) کشاف اصطلاحات الفنون: ۱/ ۱۵۱۔

وہ قضیہ اس کیساتھ لازم ہو یا اس کو متضمن ہو۔ یا اس میں ایک قضیہ کا صدق یا کذب دوسرے کے صدق یا کذب پر موقوف ہو۔ اس کو استدلال مباشر اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عقل واسطہ یا حد اوسط کی طرف محتاج نہیں ہوتا، بلکہ بلاواسطہ اور براہ راست ایک ہی قضیہ اور مقدمہ سے مطلوب کو حاصل کرلیتا ہے۔

(ب)۔ استدلال غیر مباشر کی تعریف:

استدلال غیر مباشر استدلال بالواسطہ کو کہتے ہیں کہ جس میں دو یا دو سے زائد قضایا کو ترتیب دے کر کسی نامعلوم قضیہ کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اس کو استدلال غیر مباشر اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عقل واسطہ اور حد اوسط کے ذریعے نامعلوم قضیہ کو معلوم کرتا ہے۔

۳۔ استدلال مباشر کی اقسام:

استدلال مباشر کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ استدلال بالتکافؤ (ب)۔ استدلال بالتقابل

(الف)۔ استدلال بالتکافؤ کی تعریف:

استدلال بالتکافؤ اس کو کہتے ہیں کہ دو قضیوں میں ایسا تعلق وارتباط ہو کہ ایک قضیہ دوسرے کو اس طور پر متضمن ہو کہ اگر ایک صادقہ ہو تو دوسرا بھی صادقہ ہو اور اگر ایک کاذبہ ہو تو دوسرا بھی کاذبہ ہے، جیسے عکس میں ہوتا ہے۔

(ب)۔ استدلال بالتقابل کی تعریف:

استدلال بالتقابل اس کو کہتے ہیں کہ دو قضیوں میں ایسا تعلق وارتباط نہ ہو کہ ایک قضیہ دوسرے کو اس طور پر متضمن ہو کہ اگر ایک صادقہ ہو تو دوسرا بھی صادقہ ہو اور اگر ایک کاذبہ ہو تو دوسرا بھی کاذبہ ہے، بلکہ اس میں کم یا کیف کا اختلاف ہو اور یا کم وکیف دونوں میں اختلاف ہو، جیسے تناقض اور تضاد میں ہوتا ہے۔

۴۔ استدلال بالتکافؤ کی اقسام:

استدلال بالتکافؤ کی تین قسمیں ہیں:

(الف)۔ عکس مستوی (ب)۔ عکس نقیض موافق (ج)۔ عکس نقیض مخالف

(الف)۔ عکس مستوی کی تعریف:

عکس لغت میں الٹنے پلٹنے کو کہتے ہیں اور مستوی لغت میں ”استواء“ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ”سیدھا ہونا“ ہے، اس کو عکس مستوی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں قضیہ کا سیدھا سادہ عکس نکالا جاتا ہے اس کو عکس مستقیم بھی کہتے ہیں۔

عکس مستوی کی اصطلاحی تعریف یہ ہے: طرفین قضیہ (موضوع و محمول یا مقدم و تالی) کو اس طرح پلٹ دینا (موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع یا مقدم کو تالی اور تالی کو مقدم بنا دینا) کہ پہلا صدق و کذب اور ایجاب و سلب باقی رہے، یعنی قضیہ کے ہر دو طرف ایک دوسرے کی جگہ منتقل کرنا، لیکن اس پلٹنے میں یہ شرط ملحوظ رہنا چاہیے کہ عکس میں اصل قضیہ کی کیف اور صدق محفوظ رہے، یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہو اور اگر اصل کو سچا تسلیم کیا تھا تو عکس کو بھی سچا تسلیم کرنا پڑے گا[1]، جیسے: ”کل ماھو مجاز تمتنع حقیقتہ“ کا عکس مستوی ”بعض ماتمتنع حقیقتہ مجاز“ آئے گا۔ دوسری مثال: ”لاشیء من الأحادیث الموضوعة محتج به“ کا عکس مستوی ”لاشیء مماھو محتج به أحادیث موضوعة“ آئے گا۔

منطقی حضرات فرماتے ہیں کہ جس طرح دو قضیوں میں تناقض کے تحقق کے لیے موضوع اور محمول کے درمیان وحدات ثمانیہ کا اتحاد ضروری تھا، تو اسی طرح عکس کے صحیح ہونے کے لیے درج ذیل تین شرائط ہیں:

پہلا شرط: اصل قضیہ اور اس کے عکس میں کیف (ایجاب و سلب) کا اتحاد ہو۔

دوسرا شرط: اگر اصل قضیہ کے کسی جزء میں استغراق نہ ہو تو عکس میں بھی استغراق کا نہ ہونا ضروری ہے۔

تیسرا شرط: قضیہ شرطیہ منفصلہ نہ ہو۔

اگر مذکورہ بالا شرائط میں سے کوئی شرط موجود نہ ہو تو عکس صحیح نہیں ہوگا، لہٰذا اگر اصل قضیہ اور عکس

---

(۱) جس قضیہ کو الٹ کر عکس بنایا جائے اسے اصل کہتے ہیں، جیسے: ”لاشيء من الانسان بحجر“ کو الٹ دیں تو ”لاشيء من الحجر بانسان“ بنے گا، تو پہلا قضیہ اصل اور دوسرا عکس مستوی یا عکس مستقیم ہے اور اگر ہم ”لاشيء من الحجر بانسان“ کو بنیادی قضیہ بنا کر اسے الٹ دیں تو ”لاشيء من الانسان بحجر“ بن جائے گا، تو جس کو ہم نے پہلے اصل بنایا وہ عکس اور جس کو عکس بنایا وہ اصل بن جائے گا۔

میں اختلاف کیف پایا گیا تو عکس صحیح نہ ہو گا، اگر اصل قضیہ کے کسی جزء میں استغراق نہ تھا اور عکس میں استغراق پایا گیا تو بھی عکس صحیح نہ ہو گا، اور اسی طرح قضیہ شرطیہ منفصلہ ہو تو اس کا عکس بھی صحیح نہیں آئے گا[1]۔

عکس مستوی کا فائدہ یہ ہے کہ عکس استدلال مباشر (استدلال بلاواسطہ) کی ایک نوع ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے اور یہ درحقیقت لزوم عقلی کی مختلف اقسام میں سے ایک قسم ہے، منطقی حضرات یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ کسی بات کی تصدیق کرنے کے لیے اسے الٹ کر دیکھئے، اگر وہ بھی صحیح ہے تو دلیل صحیح ہے[2]، کیونکہ بسا اوقات جب تک ایک بات کے دوسرے مخالف پہلو پر نظر نہ رہے تو قضیہ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا، تو اسی لیے عکس کا عمل کیا جاتا ہے[3]۔

عکس مستوی اگر محصورات میں متحقق ہو تو اس کا قاعدہ یہ ہے:

۱۔ موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آئے، جیسے: "کل زنا حرام" موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ "بعض ماھو حرام زنا" آئے گا۔ دوسری مثال: "کل الصدقات مثاب علیھا" موجبہ کلیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ "بعض مایُثاب علیه صدقات" آئے گا۔

۲۔ سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ آئے گا، جیسے: "لاشیء من الصلوات بغیر وضوء" سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ "لاشیء مما لیس فیه وضوء صلوات" آئے گا۔ دوسری مثال: "لاشیء مما ھو دم مسفوح غیر حرام" سالبہ کلیہ کا عکس مستوی سالبہ کلیہ "لاشیء مما ھو غیر غرام دم مسفوح" آئے گا۔

۳۔ موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ آئے گا، جیسے: "بعض الطھارات عبادۃ" موجبہ جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ "بعض العبادات طھارۃ" آئے گا۔ دوسری مثال: "بعض البیوع حرام" موجبہ

---

(۱) ضوابط المعرفہ: ۱۸۲۔

(۲) عکس کا مفہوم یہ ہے کہ قضیہ کے ہر دو طرف ایک دوسرے کی جگہ منتقل کرنا، لیکن اس پلٹنے میں یہ شرط ملحوظ رہنا چاہیے کہ عکس میں اصل قضیہ کی کیف اور صدق محفوظ رہے، یعنی اگر اصل قضیہ موجبہ ہو تھا تو عکس بھی موجبہ ہو، اور اگر اصل کو سچا تسلیم کیا تھا تو عکس کو بھی سچا تسلیم کرنا پڑے گا۔ واقع میں کچھ بھی ہو اسی شرط کے اعتبار سے اہل فن نے تجربے کے بعد ہر قضیہ کے لیے جدا جدا عکس مقرر کیے ہیں، اور جہاں وہ ایسے عکس کے تعین پر کامیاب نہ ہوئے جو تمام امثلہ مواد میں برابر صادق آسکے تو وہاں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اس قضیہ کا عکس ہی نہیں آتا، اگرچہ بعض صورتوں میں اس کا صحیح عکس موجود بھی ہو۔

(۳) ضوابط المعرفہ: ۱۸۲۔

جزئیہ کا عکس مستوی موجبہ جزئیہ ”بعض ما ھو حرام بیوع“ آئے گا[۱]۔

۴۔ سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا[۲]۔

(ب)۔ عکس نقیض موافق کی تعریف:

عکسِ نقیض موافق اس کو کہتے ہیں کہ جزء اول (موضوع یا مقدم) کے نقیض کو جزء ثانی (محمول یا تالی) اور جزء ثانی (محمول یا تالی) کے نقیض کو جزء اول (موضوع یا مقدم) کی جگہ اس طور پر رکھ دینا کہ صدق اور کیف (ایجاب وسلب) باقی رہے[۳]، جیسے: ”کل ماھو مجاز تمتنع حقیقته“ کا عکس نقیض موافق ”کل مالا تمتنع حقیقته لیس مجازاً“ آئے گا۔ اگر عکسِ نقیض موافق محصورات میں آجائے تو اس کا قاعدہ یہ ہے:

۱۔ موجبہ کلیہ کا عکسِ نقیض موافق موجبہ کلیہ آئے گا، جیسے: ”کل صلاۃ بوضوء“ موجبہ کلیہ کا عکسِ نقیض موافق موجبہ کلیہ ”کل ما لیس بوضوء لیس صلاۃ“ آئے گا۔ دوسری مثال: ”کل ماھو مجاز تمتنع حقیقته“ موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موافق موجبہ کلیہ ”کل مالا تمتنع حقیقته لیس مجازاً“ آئے گا۔

۲۔ موجبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض موافق نہیں آتا۔

۳۔ سالبہ کلیہ کا عکسِ نقیض موافق سالبہ جزئیہ آئے گا، جیسے: ”لاشیء مما ھو دم مسفوح مباح“ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض موافق سالبہ جزئیہ ”لیس بعض ما ھو غیر مباح لیس دماً مسفوحاً“ آئے گا۔ دوسری مثال: ”لاشیء من الاحادیث الموضوعة محتج به“ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض موافق سالبہ کلیہ ”لیس بعض ما ھو غیر محتج به لیس من الأحایث الموضوعه“ آئے گا۔

۴۔ سالبہ جزئیہ کا عکسِ نقیض موافق سالبہ جزئیہ آئے گا، جیسے: ”لیس بعض البیوع مباحاً“ سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض موافق سالبہ جزئیہ ”لیس بعض ماھو غیر مباح لیس من البیوع“ آئے گا۔ دوسری

---

(۱) عکس مستوی پر سیر حاصل بحث کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد المنطق: ۱۷۷۔

(۲) قضیہ شخصیہ کا عکس قضیہ شخصیہ آتا ہے بشرطیکہ محمول خاص ہو جیسے ”أبوحفص ھو عمر“ کا عکس ”عمر ھو أبوحفص“ آئے گا، اور اگر محمول عام ہو تو دو حال سے خالی نہیں قضیہ موجبہ ہوگا یا سالبہ ہوگا، اگر موجبہ ہو تو عکس موجبہ جزئیہ آئے گا، جیسے ”زید جواد“ کا عکس ”بعض الجواد زید“ آتا ہے، اور قضیہ سالبہ ہو تو اس کا عکس سالبہ کلیہ آئے گا، جیسے: ”زید لیس بجواد“ کا عکس ”لاشئی من الجواد بزید“ آئے گا۔

(۳) بقاء صدق کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ سچا ہو تو اس کا عکس بھی سچا ہوگا، اور بقاء کیف کا معنی یہ ہے کہ اصل قضیہ موجبہ ہو تو عکس بھی موجبہ ہوگا اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہو تو عکس بھی سالبہ ہوگا۔

مثال:''لیس بعض ماھومناسب عقلاًمعتبراًشرعاً''سالبہ جزئیہ کاعکسِ نقیض موافق سالبہ جزئیہ''لیس بعض ما ھوغیرمعتبر شرعاً لیس مناسباًعقلاً''آئے گا[۱]۔

(ج)۔عکس نقیض مخالف کی تعریف:

عکسِ نقیض مخالف اس کوکہتے ہیں کہ جزء ثانی(محمول یاتالی) کے نقیض کوجزء اول(موضوع یامقدم)بنادینااور جزء اول(موضوع یامقدم) کوبعینہ جزء ثانی(محمول یاتالی)بنادینا،باقی رکھتے ہوئے صدق اور مخالفۃ الکیف کو،جیسے:''کل ما ھومجازتمتنع حقیقته''کاعکسِ نقیض مخالف''لاشیء مما لاتمتنع حقیقته مجاز''آئے گا۔دوسری مثال:''لاشیء من الأحادیث الموضوعة محتج به''کاعکس نقیض مخالف''بعض ما ھوغیرمحتج به أحادیث موضوعه ''آئے گا۔اگرعکس نقیض مخالف محصورات میں آئے تواس کا قاعدہ یہ ہے:

۱۔ موجبہ کلیہ کاعکس نقیض مخالف سالبہ کلیہ آئے گا،جیسے:''کل دم مسفوح حرام''موجبہ کلیہ کاعکس نقیض مخالف سالبہ کلیہ''لاشی ء ممالیس بحرام دم مسفوح''آئے گا۔دوسری مثال:''کل ماھومجازتمتنع حقیقته ''موجبہ کلیہ کاعکس نقیض مخالف سالبہ کلیہ''لاشی ء ممالاتمتنع حقیقته مجاز''آئے گا۔

۲۔ موجبہ جزئیہ کاعکس نقیض مخالف نہیں آتا۔

۳۔ سالبہ کلیہ کاعکس نقیض مخالف سالبہ جزئیہ آئے گا،جیسے:''لاشی ء مما لیس فیه وضوء صلاة''کاعکس نقیض مخالف سالبہ جزئیہ''بعض مالیس صلاة لیس فیه وضوء''آئے گا۔دوسری مثال:''لاشی ء من الأحادیث الموضوعة محتج به''سالبہ کلیہ کاعکس نقیض سالبہ جزئیہ''لیس بعض ما ھوغیرمحتج به لیس من الأحادیث الموضوعة''آئے گا۔

۴۔ سالبہ جزئیہ کاعکس نقیض مخالف موجبہ جزئیہ آئے گا،جیسے:''لیس بعض البیوع مباحاً''کاعکس نقیض مخالف موجبہ جزئیہ''بعض ما لیس مباحاًبیوع''آئے گا۔دوسری مثال:''لیس بعض ما ھومناسب عقلاًمعتبراً شرعاً'' سالبہ جزئیہ کاعکس نقیض مخالف موجبہ جزئیہ''بعض ما لیس

---

[۱] مزید تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد المنطق:۱۸۳-۱۸۴۔

معتبر اشرعاً مناسب عقلاً'' آئے گا[1]۔

۵۔ تمرین:

(الف)۔ استدلال کی لغوی اور اصطلاحی تعریف بیان کریں۔

(ب) استدلال مباشر اور غیر مباشر کی تعریف کریں۔

(ج)۔ استدلال بالتکافؤ اور استدلال بالتقابل کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(د)۔ عکس مستوی کی تعریف اور شرائط بیان کریں۔

(ھ)۔ عکس نقیض موافق کی تعریف کریں۔

(و)۔ عکس نقیض مخالف کی تعریف کریں۔

---

[1] مزید تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد المنطق: ۱۸۳-۱۸۴۔

فصلِ دوم: استدلال بالتقابل

ا۔استدلال بالتقابل کی تعریف:

استدلال بالتقابل اس کو کہتے ہیں کہ دو قضیوں میں ایسا تعلق وارتباط نہ ہو کہ ایک قضیہ دوسرے کو اس طور پر متضمن ہو کہ اگر ایک صادقہ ہو تو دوسرا بھی صادقہ ہو اور اگر ایک کاذبہ ہو تو دوسرا بھی کاذبہ ہے، بلکہ اس میں کم یا کیف کا اختلاف ہو اور یا کم و کیف دونوں میں اختلاف ہو، جیسے تناقض اور تضاد میں ہوتا ہے۔

۲۔استدلال بالتقابل کی اقسام:

استدلال بالتقابل کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔تناقض (ب)۔تضاد (ج)۔دخول تحت التضاد (د)۔تداخل

(الف)۔تناقض کی تعریف:

تناقض کا لغوی معنی ہے: دو چیزوں کا آپس میں ایک دوسرے کا ضد ہونا اور مخالف ہونا ہے اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

''هواختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضى لذاته صدق إحداهماكذب الأخرى أو بالعكس-''

یعنی دو قضیوں کا آپس میں کم اور کیف کے اعتبار سے اس طرح ہونا کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہو، جیسے: ''كل بدعة ضلالة.وبعض البدعة ليس بضلالة.''

قضایا شخصیہ میں تناقض کے تحقق کے لیے آٹھ شرائط ہیں، جنہیں وحدات ثمانیہ کہتے ہیں، جو یہ ہیں:

ا۔اتحاد فی الموضوع، ۲۔اتحاد فی المحمول، ۳۔اتحاد فی الزمان، ۴۔اتحاد فی المکان، ۵۔اتحاد فی الشرط، ۶۔اتحاد فی الاضافت، ۷۔اتحاد فی الکل، ۸۔اتحاد فی الجزء[1]۔

امام فارابی نے وحدات ثمانیہ کو صرف وحدت نسبت میں مندرج کر دیا ہے، کیونکہ نسبت حکمیہ دونوں قضیوں میں اس وقت ایک رہ سکتی ہے جب ان آٹھ امور میں اتحاد ہو، اگر ان میں سے کسی ایک میں اختلاف ہو گا، تو وہ در حقیقت نسبت کا اختلاف ہو گا۔جب کہ متاخرین مناطقہ نے وحدات ثمانیہ کو وحدت موضوع اور وحدت محمول میں مندرج کیا ہے، یعنی وحدت شرط اور وحدت کل وجزء کو موضوع میں داخل کیا ہے

---

[1] ان شرائط کی تفصیل کے لیے دیکھئے ہماری کتاب: قواعد المنطق:۱۶۹-۱۷۰۔

اور کہا کہ جہاں شرط یا جزء وکل میں اختلاف ہو تو وہ در حقیقت موضوع کا اختلاف ہو تا ہے اور ان دو وحدات کے علاوہ باقی کو وحدت محمول میں داخل کیا ہے اور کہا کہ جن مثالوں میں زمان یا مکان یا قوت و فعل وغیرہ کا اختلاف نظر آتا ہے در حقیقت ان میں محمول ہر ایک کا مختلف ہو تا ہے [1]۔

تناقض ہر قسم کے قضایا (شخصیہ، موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ) میں متحقق ہو سکتا ہے ، جیسے:

(الف)۔ قضیہ شخصیہ موجبہ کی نقیض شخصیہ سالبہ ہو گی جیسے: ''محمد رسول الله'' کی نقیض کفار مکہ کا یہ قول ''لَسْتَ مُرْسَلاً'' ہے۔

(ب)۔ شخصیہ سالبہ کی نقیض شخصیہ موجبہ ہو گی جیسے: ''الله ليس له شريك'' کی نقیض ''الله له شريك'' ہے۔

(ج)۔ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے، جیسے: ''كل العبادات تحتاج إلى نية'' موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ ''بعض العبادات ليست محتاجا إلى النية''.

(د)۔ سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے، جیسے: ''لا شیء من المعاملات الربوية مباح'' سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ''بعض المباح معاملات ربوية'' آئے گی۔

(ھ)۔ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے، جیسے: ''بعض العبادات مالية'' موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ ''لا شیء من العبادات مالية'' آئے گی۔

(و)۔ سالبہ جزئیہ کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے، جیسے: ''ليس بعض المياه نجساً'' سالبہ جزئیہ کی

---

[1] قضایا شرطیہ میں تناقض کے تحقق کے لیے وحدات ثمانیہ کیساتھ اتحاد فی الجنس، اتحاد فی النوع اور اختلاف فی الکیف والکم بھی شرط ہے، اتحاد فی الجنس سے مراد یہ ہے کہ دونوں متصلہ ہوں یا دونوں منفصلہ ہوں۔ اور اتحاد فی النوع کا معنی یہ ہے کہ دونوں قضیے لزومیہ ہوں یا دونوں اتفاقیہ ہوں، اسی طرح دونوں حقیقیہ ہوں یا مانعۃ الجمع ہوں یا مانعۃ الخلو ہوں۔ اور اختلاف فی الکیف کا مطلب یہ ہے کہ ایجاب وسلب میں مختلف ہوں کہ اگر ایک موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ ہو، اگر ایک سالبہ ہو تو دوسرا موجبہ ہو۔

قضایا شخصیہ میں صرف کیف (ایجاب وسلب) کی تبدیلی سے قضیہ کی نقیض متحقق ہو جاتی ہے، تاہم موضوع ومحمول دیگر قیود اپنی جگہ پر قائم رہتے ہیں۔ تناقض میں موضوع اور محمول دونوں کا متحد اللفظ، متحد المعنی اور مصداق کے اعتبار سے ایک ہونا ضروری ہے، ورنہ تناقض متحقق نہیں ہو گا۔ قضیہ مہملہ موجبہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے، جیسے ''الانسان عالم'' کی نقیض ''لاشیء من الانسان بعالم'' آتی ہے، کیونکہ مہملہ موجبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتا ہے جس کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے۔ مہملہ سالبہ کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے جیسے ''الانسان لیس بکاتب'' کی نقیض ''کل انسان کاتب'' آتی ہے کیونکہ مہملہ سالبہ سالبہ جزئیہ کی قوت میں ہوتی ہے۔

نقیض موجبہ کلیہ ''کل میاہ نجس'' آئے گی۔

(ب)۔تضاد کی تعریف:

تضاد باب تفاعل کا مصدر ہے اس کا لغوی معنی ضد اور اختلاف کے ہیں ،متضادین ان دو چیزوں کو کہتے ہیں جن کا جمع ہونا ممکن نہ ہو، جیسے دن اور رات، سیاہی وسفیدی وغیرہ۔اور قضایا میں تضاد کا مفہوم یہ ہے کہ دو متقابل قضیوں میں سے ایک قضیہ دوسرے قضیہ کو قطعی طور پر جھٹلا رہا ہو۔اصطلاحی تعریف یہ ہے:

''صدق احدی القضیتین یقتضی کذب الأخری،ولکن کذب إحدالقضیتین لایقتضی صدق الأخری حتماً''.

''دو قضیوں میں سے ایک کا سچ ہونا دوسرے کے جھوٹے ہونے کو مقتضی ہو۔لیکن ان دو مقابل کے قضیوں میں سے ایک کا کذب ہونا دوسرے کے صدق ہونے کا قطعی طور پر مقتضی نہ ہو''۔

اس لیے کہ ممکن ہے کہ دونوں قضیے باطل ہوں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک قضیے کا حکم دوسرے قضیے کے حکم کو مکمل طور پر جھوٹا نہ کرتا ہو، بلکہ ان کے بعض افراد کو باطل کرتا ہو، مثلاً یہ کہنا کہ حسان حسن سے بڑا نہیں ہے تو یہ لازمی نہیں ہے کہ حسان حسن سے چھوٹا ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حسان حسن سے عمر میں برابر ہو اور دونوں ہم عمر ہوں[1]۔

تضاد میں قضایا کی مثالیں یہ ہیں:

(الف): ''کل إنسان حیوان''موجبہ کلیہ سچا ہے اور اس کے مقابل کا قضیہ:''لاشی ء من الإنسان بحیوان''سالبہ کلیہ باطل ہے۔

(ب):''لاشی ء من الإنسان بحجر''سالبہ کلیہ سچا ہے اور اس کے مقابل قضیہ:''کل إنسان حجر''موجبہ کلیہ باطل ہے۔

(ج):''کل شاعر کاذب''موجبہ کلیہ سچا ہے اور اس کے مقابل قضیہ:''لیس أحدمن الشعراء بکاذب''سالبہ کلیہ باطل ہے۔

مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اگر ایک قضیہ سچا ہے تو دوسرا قضیہ باطل ہے، لیکن ایک قضیہ کے باطل ہونے سے دوسرے قضیہ کا سچ ہونا لازمی نہیں ہے۔

---

(۱) المنطق التوجیہی:۸۶، المنطق للدکتور کریم متی:۸۱، المرشد السلیم:۱۲۶، ضوابط المعرفہ:۱۶۹۔

(ج)۔ دخول تحت التضاد کی تعریف:

دخول تحت التضاد بظاہر تضاد کے برعکس ہے، لیکن در حقیقت یہ تضاد ہی کی ایک قسم ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو قضیوں میں سے ایک قضیہ ضرور سچا ہو گا، لیکن اگر ایک قضیہ سچا ہے تو ضروری نہیں کہ دوسرا قضیہ جھوٹا ہی ہو، ہو سکتا ہے سچ ہو یا نہ ہو۔ اور یہ تقابل موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ میں ہوتا ہے، جیسے: ''بعض الأموال لازكاة فيها'' موجبہ جزئیہ صادقہ ہے، اس کے مقابل قضیہ: ''ليس بعض الأموال لازكاة فيها'' سالبہ جزئیہ ہے، ضروری نہیں کہ یہ کاذبہ ہے۔

اسی طرح ''بعض النجاسات يجور أكلها'' موجبہ جزئیہ صادقہ ہے، اس کے مقابل قضیہ: ''ليس بعض النجاسات ممايجوز أكله'' سالبہ جزئیہ صادقہ ہے ز

اسی طرح ''ليس بعض الجلود ممايطهر بالدباغ'' سالبہ جزئیہ صادقہ ہے، اس کے مقابل قضیہ: ''بعض الجلود يطهر بالدباغ'' موجبہ جزئیہ ہے، ضروری نہیں کہ یہ کاذبہ ہے اور اسی طرح ''ليس بعض البهائم ممايحرم أكله'' سالبہ جزئیہ کاذبہ ہے اور اس کے مقابل قضیہ ''بعض البهائم ممايحرم أكله'' موجبہ جزئیہ صادقہ ہے[1]۔

(د)۔ تداخل کی تعریف:

تداخل لغت میں ایک چیز کا دوسرے چیز میں داخل ہونے کے ہیں اور تداخل فی القضایا کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو قضایا میں ایک قضیہ کلیہ صحیح ہے تو اس کے مقابل کا قضیہ جزئیہ بھی صحیح ہو گا، کیونکہ جزئیہ اس کلیہ کے تابع اور اس میں مندرج ہے، اگر ایک جزئیہ غلط ہے تو پھر اس کے مقابل کا کلیہ بھی غلط ہو گا، اس لیے کہ اگر ''بعض'' درست نہیں تو پھر ''کل'' بھی درست نہیں ہو گا، لیکن اگر جزئیہ سچ ہے تو ضروری نہیں کہ کلیہ بھی سچ ہو، وہ کبھی جھوٹ ہو گا اور کبھی سچ ہو گا۔

یاد رہے کہ تداخل ہمیشہ ایسے دو قضیوں میں ہو گا، جن میں کلیت اور جزئیت (کم) کا اختلاف ہو، یعنی موجبہ کلیہ موجبہ جزئیہ کے متداخل ہے اور سالبہ کلیہ سالبہ جزئیہ کے متداخل ہے۔ مثالیں درج ذیل ہیں:

(الف)۔ ''كل العبادات تحتاج إلى نية'' موجبہ کلیہ صادقہ ہے اس کا مقابل قضیہ: ''بعض العبادات تحتاج إلى نية'' موجبہ جزئیہ صادقہ ہے۔

---

[1] المنطق للدکتور کریم متی: ۸۵۔

(ب)۔ ”لاشی ء من المعاملات الربوية مباح“ سالبہ کلیہ صادقہ ہے اوراس کے مقابل قضیہ: ”ليس بعض المعاملات الربوية مباحاً“ سالبہ جزئیہ صادقہ ہے۔

(ج)۔ ”كل اللحوم مباح أكلها“ موجبہ کلیہ کاذبہ ہے اس کے مقابل قضیہ: ”بعض اللحوم مباح اكلها“ موجبہ جزئیہ صادقہ ہے۔

(د)۔ ”لا شی ء من ميتة البحر جائز أكلها“ سالبہ کلیہ کاذبہ ہے اس کے مقابل قضیہ: ”ليس بعض ميتة البحر جائز أكلها“ موجبہ جزئیہ کاذبہ ہے۔

(ھ)۔ ”بعض العبادات مالية“ موجبہ جزئیہ صادقہ ہے اس کے مقابل قضیہ: ”كل العبادات مالية“ موجبہ کلیہ صادقہ ہے۔

(و)۔ ”بعض العبادات لايحتاج إلى نية“ موجبہ جزئیہ کاذبہ ہے اس کے مقابل قضیہ: ”كل العبادات لاتحتاج إلى نية“ موجبہ کلیہ کاذبہ ہے۔

(ز)۔ ”ليس بعض البيوع مباحاً“ سالبہ جزئیہ صادقہ ہے اس کے مقابل قضیہ: ”لا شی ء من البيوع مباح“ سالبہ کلیہ کاذبہ ہے۔

(ح)۔ ”ليس بعض المياه نجساً“ سالبہ جزئیہ کاذبہ ہے اس کے مقابل قضیہ: ”لا شی ء من المياه نجس“ سالبہ کلیہ کاذبہ ہے۔

مذکورہ مثالوں سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اگر کلیہ صحیح ہے تو اس کے مقابل کا جزئیہ بھی صحیح ہو گا، جیسے مثال نمبر ”الف“ اور ”باء“ میں ہے، اگر جزئیہ غلط ہے تو اس کے مقابل کا کلیہ بھی غلط ہو گا، جیسے مثال نمبر (و) اور ”ح“ میں ہے۔ اگر جزئیہ صادقہ ہے تو ضروری نہیں کہ کلیہ بھی صادقہ ہو، کبھی صادقہ ہو گا، جیسے مثال نمبر (ھ) میں ہے اور کبھی کاذبہ ہو گا، جیسے مثال نمبر (ز) میں ہے اور اگر کلیہ کاذبہ ہے تو جزئیہ کا کاذبہ ہونا ضروری نہیں ہے، کبھی کاذبہ ہو گا، جیسے مثال نمبر (د) میں ہے اور کبھی صادقہ ہو گا، جیسے مثال نمبر (ج) میں ہے [1]۔

۳۔ تمرین:

---

(۱) مذکورہ تفصیل سے یہ قاعدہ اخذ کرسکتے ہیں: اگر موجبہ کلیہ اور موجبہ جزئیہ کے درمیان تقابل ہو، یا سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کے درمیان تقابل ہو تو ان کو تداخل القضایا کہا جائے گا اور تداخل کا اصول یہ ہے کہ جزئیہ صادقہ مانا جائے گا اگر اس کے مقابل کلیہ صادق ہے اور اگر کلیہ غلط ہے تو اس کے مقابل کا جزئیہ بھی غلط ہو گا۔ گویا کلیہ اپنے مقابل کے جزئیہ سے کہتی ہے: اگر میں سچی ہوں تو تو بھی سچی ہے! تو جزئیہ اس کو جواب دیتی ہے: اگر میں جھوٹی ہو تو تو بھی جھوٹی۔ (تفہیم المنطق: ۱۹۰)

(الف)۔ استدلال بالتقابل کی تعریف کریں۔

(ب)۔ استدلال بالتقابل کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ج)۔ تناقض کی تعریف اور شرائط بیان کریں۔

(د)۔ محصورات اربعہ کے تناقض کو بیان کریں۔

(ھ)۔ تضاد کی لغوی واصطلاحی تعریف کریں۔

(و)۔ قضایا میں تضاد کی مثالیں بیان کریں۔

(ز)۔ دخول تحت التضاد کی تعریف اور صورتیں بیان کریں۔

(ح)۔ تداخل کی تعریف اور تداخل فی القضایا کو بیان کریں۔

فصل سوم: استدلال غیر مباشر

استدلال غیر مباشر استدلال بالواسطہ کو کہتے ہیں کہ جس میں دو یا دو سے زائد قضایا کو ترتیب دے کر کسی نامعلوم قضیہ کو معلوم کیا جاتا ہے۔اس کو استدلال غیر مباشر اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عقل واسطہ اور حد اوسط کے ذریعے نامعلوم قضیہ کو معلوم کرتا ہے۔ پھر استدلال غیر مباشر کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ قیاس ۲۔ استقراء ۳۔ تمثیل

ا۔ قیاس کی تعریف:

قیاس لغت میں مطلق مساوات کو کہتے ہیں، عربی محاورہ ہے: ''قس النعل بالنعل''، (ایک جوتے کو دوسرے کیساتھ برابر کریں)۔اور اصطلاحی تعریف یہ ہے:

''قول مولف من قضايا يلزم عنهاقول آخربعدتسليم تلك القضايا.''

یعنی قیاس وہ قول مرکب ہے، جو ایسے دو یا دو سے زیادہ قضیوں سے مل کر بنے کہ ان کے ماننے سے ایک اور قضیہ کو تسلیم کرنا پڑے۔ تو ان پہلے دو قضیوں کو بمع ہیئت مخصوصہ کے قیاس کہتے ہیں اور اس دوسرے قضیہ کو نتیجہ قیاس کہتے ہیں، جیسے: ''الخمر مسكر، وكل مسكر حرام'' تو نتیجہ ہو گا: ''الخمر حرام''.

ہر قیاس کا ایک مادہ اور ایک صورت ہوتی ہے، جن قضایا سے قیاس مرکب ہوا انہیں مادہ قیاس کہتے ہیں اور قیاس کی مخصوص ہیئت ترکیبی کو صورت قیاس کہتے ہیں، قیاس کے جزء اول (قضیہ اولی) کو مقدمہ اولی اور جزء ثانی (قضیہ ثانی) کو مقدمہ ثانیہ کہتے ہیں۔ قضایا کے مخصوص ترکیبی صورت سے جو بات تسلیم کرنا پڑے اسے نتیجہ قیاس کہتے ہیں۔ نتیجہ قیاس کے موضوع کو اصغر اور محمول کو اکبر کہتے ہیں، جس مقدمہ میں اصغر مذکور ہو اسے صغری اور جس میں اکبر مذکور ہو اسے کبری کہتے ہیں اور جو چیز قیاس میں مکرر ہو اسے حد اوسط کہتے ہیں[1]۔

۲۔ شکل کی تعریف:

حد اوسط کو اصغر اور اکبر کیساتھ ملانے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں۔ یعنی یعنی قیاس کے بنانے سے پہلے ذہن میں تین چیزیں ملحوظ رکھنی چاہئیں: ا۔ اصغر (موضوع نتیجہ) ۲۔ اکبر (محمول نتیجہ) ۳۔ حد اوسط (علۃ الحکم)۔ اب ان تینوں اجزاء سے مذکورہ طریقہ پر قیاس کے لیے جب تم دو قضیے بناؤ گے تو اصغر اور اکبر سے حد اوسط کے مقدم یا مؤخر ہونے سے قیاس کی جو بھی صورت اور ہیئت حاصل ہو گی، اس کو شکل کہیں

---

[1] منطقی قواعد اور امثلہ کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

گے، جن کی چار صورتیں ہیں:

(الف)۔ اگر حد اوسط محمول فی الصغری و موضوع فی الکبری ہو تو شکلِ اول، جیسے: "بعض الحشرات منتفع به" (صغری)، "وكل ما هومنتفع به يجوز بيعه" (کبری)، "بعض الحشرات يجوز بيعه" (نتیجہ)۔ اس میں حد اوسط "منتفع به" ہے جو محمول فی الصغری اور موضوع فی الکبری ہے۔

(ب)۔ اگر حد اوسط صغری و کبری دونوں میں محمول ہو تو شکلِ ثانی، جیسے: "كل الفواكه نافعة" (صغری)، "لاشی ء من السموم نافع" (کبری)، "لاشی ء من الفواكه سم" (نتیجہ)۔ اس میں حد اوسط "نافع" ہے جو صغری اور کبری دونوں میں محمول ہے۔

(ج)۔ اگر حد اوسط صغری و کبری دونوں میں موضوع ہو تو شکل ثالث، جیسے: "بعض الفواكة حامض" (کبری)، "وكل الفواكة نافعة"، (کبری)، "بعض ما هوحامض نافع"، "نتیجہ"۔ اس میں حدِ اوسط "الفواكة" صغری اور کبری دونوں میں موضوع ہے۔

(د)۔ اگر حد اوسط موضوع فی الصغری اور محمول فی الکبری ہو تو شکلِ رابع، جیسے: "لاشی ء من العبادات مستغن عن النية" (صغری)، "وكل وضوء عبادة" (کبری)، "لاشی ء مما هومستغن عن النية وضوء"، (نتیجہ)۔ اس میں حد اوسط "عبادة" صغری میں موضوع اور کبری میں محمول ہے[1]۔

۳۔ قیاس کی اقسام:

قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ قیاس اقترانی (ب)۔ قیاس استثنائی

(الف)۔ قیاس اقترانی[2] کی تعریف:

وہ قیاس ہے، جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ اپنی پوری ہیئت اور ترکیب کیساتھ موجود نہ ہو، بلکہ صرف اجزاء بغیر ترتیب نتیجہ کے مذکور ہوں اور اس میں ادات استثناء "لکن" بھی مذکور نہ ہو جیسے: "كل جلددُبغ فقدطهر" (صغری)، "وكل ماطهرجازت الصلاة عليه" (کبری)۔ تو نتیجہ ہو گا: "كل جلددُبغ

---

[1] اشکال کی تفصیل اور امثلہ کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

[2] قیاس اقترانی کو اقترانی اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں دونوں مقدمے (صغری، کبری) آپس میں مقترن ہوتے ہیں، ادات استدراک، اداۃ استثناء اور اداۃ اضراب (لکن، الا، غیر، بل) وغیرہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جازت الصلاۃ علیہ"[1]۔

(ب)۔ قیاس استثنائی کی تعریف:

وہ قیاس ہے، جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بعینہ اپنی پوری ہیئت اوراجزاء کیساتھ بالفعل مذکور ہو، اس کا پہلا قضیہ ہمیشہ شرطیہ ہوتا ہے اور دوسرا حملیہ ہوتا ہے اور دونوں مقدموں (قضیوں) کے درمیان اداۃ استثناء آتا ہے، جیسے:"کلما کان الإنسان مؤمناً کان مطمئنا"(صغری)،"وکلما مطمئناً کان سعیداً"، (کبری) تو نتیجہ ہوگا:"کلما کان الإنسان مؤمناکان سعیداً"۔

۴۔ قیاس اقترانی کی اقسام:

قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ اقترانی حملی (ب)۔ اقترانی شرطی

(الف)۔ قیاس اقترانی حملی کی تعریف:

قیاس اقترانی حملی وہ قیاس ہے، جو صرف حملیات سے مرکب ہو جیسے:"النبیذمسکر" (صغری)، "وکل مسکرحرام"،(کبری)۔ نتیجہ ہوگا:"النبیذحرام"۔ یہاں صغری بھی قضیہ حملیہ ہے اور کبری بھی قضیہ حملیہ ہے۔

(ب)۔ قیاس اقترانی شرطی کی تعریف:

قیاس اقترانی وہ قیاس ہے، جو صرف شرطیات یا شرطیات اور حملیات سے مرکب ہو، جیسے:"کلما کانت الشمس طالعة کان النهارموجوداً"(صغری)۔"وکلماکان النهارموجوداً سعی

---

[1] قیاس اقترانی کے صحیح ہونے کی شرط: قیاس اقترانی کے مقدمات کا درجہ ہر دو ایسے قضیوں کو نہیں دیا جائے گا، جس میں "ف" تعقیب یا"واؤ" اداۃ عطف کے ذریعہ دو قضیوں کو آپس میں مربوط کیا گیا ہو، بلکہ قیاس منطقی کے لیے ضروری ہے کہ دو تسلیم شدہ باتوں سے ایک ایسا قاعدہ کلیہ نتیجہ کے طور پر حاصل ہو، جس میں کوئی غلطی نہ ہو، اگر ایسا نتیجہ ظاہر ہو، جو ہر جگہ منطبق نہ ہو تو اسے قیاس اقترانی نہیں کہتے ہیں، جیسے"لاشیء من الانسان بحجر"(صغری سالبہ کلیہ) اور"لاشیء من الحجر بانسان" (صغری سالبہ کلیہ)، نتیجہ ہوگا۔"لاشیء من الانسان بحیوان" یا"بعض الانسان لیس بحیوان" یہ دونوں نتیجے غلط ہیں۔ مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر دو قضیے ہوں اور دونوں سالبہ کلیہ ہوں تو یہ اقتران بے فائدہ عقیم ہوگا، اگر یہ دونوں باتیں اپنی جگہ پر صحیح ہوں اور اگر قضیوں کی ہیئت بدل دی جائے، جیسے مذکورہ قضایا میں حیوان کی جگہ "نبات" وغیرہ ہو تو نتیجہ صحیح ہوگا۔ اس لیے نتائج کے حصول کا منطقی طریقہ معلوم ہونا ضروری ہے۔(ضوابط المعرفہ:۲۳۳)

الناس فی کسب الرزق‘‘(کبری)۔ نتیجہ ہوگا:’’کلماکانت الشمس طالعۃ سعی الناس فی کسب الرزق‘‘۔ یہاں صغری بھی قضیہ شرطیہ ہے اور کبری بھی قضیہ شرطیہ ہے اور’’کلماکان الطالب مجتهداکان ناجحاً‘‘(صغری)،’’وکل ناجح محبوب من أهله‘‘(کبری)، نتیجہ:’’کلماکان الطالب مجتهداکان محبوبامن أهله‘‘۔میں صغری شرطیہ اور کبری حملیہ ہے[1]۔

۵۔قیاس اقترانی شرطی کی اقسام:

قیاس اقترانی شرطی کی پانچ قسمیں ہیں:

(الف)۔مرکب من متصلتین (ب)۔مرکب من منفصلتین (ج)۔مرکب من متصله وحملیة (د)۔مرکب من منفصلةوحملیة (ہ)۔مرکب من متصلةومنفصلة۔

(الف)۔ مرکب من متصلتین: وہ قیاس اقترانی شرطی ہے، جس کے دونوں مقدمے (صغری، کبری)شرطیہ متصلہ ہوں، جیسے:’’کلماروی هلال رمضان فقددخل شهرالصوم‘‘ (صغری) ’’وکلمادخل شهرالصوم فقد وجب الصیام‘‘(کبری) تو نتیجہ ہوگا: ’’ کلماروی هلال رمضان فقد وجب الصوم‘‘۔اس کو قیاس شرطی اتصالی کہتے ہیں۔

(ب)۔ مرکب من منفصلتین: وہ قیاس اقترانی شرطی ہے، جس کے دونوں مقدمے(صغری، کبری)شرطیہ منفصلہ ہوں، جیسے:’’إما أن یکون المکان مضیئاً أومظلماً‘‘(صغری)،’’والمضیء إما مضیء بنورطبیعی أو بنور اصطناعی‘‘(کبری)، نتیجہ ہوگا:’’إما أن یکون المکان مظلما أومضیئا بنورطبیعی أواصطناعی‘‘.اس کو قیاس شرطی انفصالی کہتے ہیں۔

(ج)۔ مرکب من متصله وحملیة: وہ قیاس اقترانی شرطی ہے،جوشرطیہ متصلہ اورحملیہ سے مرکب ہو،جیسے:’’کلماکان المستخرج من المنجم ذهبا أوحدیدا فهومعدن‘‘(صغری)،’’وکل معدن یتمددبالحرارة‘‘(کبری)، تو نتیجہ ہوگا۔ ’’ فکلما کان المستخرج ذهبا أوحدیدا فهو یتمدد بالحرارة‘‘.

(د)۔مرکب من منفصلةوحملیة: وہ قیاس اقترانی شرطی ہے،جو شرطیہ منفصلہ اور حملیہ سے مرکب ہو، جیسے:’’دائما إما أن یکون المدرك الذهنی موجودا فی الخارج أومعدوما‘‘(صغری)،’’وکل

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

معدوم لاتاثیرله فی الوجود''(کبری)، تونتیجہ ہوگا:''فدائما إما أن یکون المدرك الذهنی موجودا ولاتاثیرله فی الوجود.''

(ھ)۔ مرکب من متصلة ومنفصلة: وہ قیاس اقترانی شرطی ہے، جو شرطیہ متصلہ اور منفصلہ سے مرکب ہو، جیسے: ''کلمادعاالمسلم إلی الله فقدأدی واجبه''(صغری)، ''ودائماالمسلم الذی أدی واجبه فهوإما داع أوإما تقی أو إماقدوة''،(کبری) تونتیجہ ہوگا: ''کلمادعاالمسلم إلی الله فهوإما داع أوإماقدوة.''

۶۔ قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ:

قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے مطلوبِ تصدیقی کے اجزاء (اصغرواکبر) کوذہن میں ممتاز طریقہ سے محفوظ کرلیں، پھر مطلوبہ حکم کے لیے اپنے ذہنی معلومات میں سے ایسا امر تلاش کریں جو طرفین سے کسی مخصوص تعلق کی وجہ سے موجودہ حکم کا سبب اور باعث بن سکے، غور کرنے پر جو امر تم کو ایسا معلوم ہو جائے کہ طرفین سے کسی مخصوص تعلق کی وجہ سے موجودہ حکم کا باعث ہو سکتا ہو تو اس کو بھی ذہن میں محفوظ کرلیں، اب تمہارے ذہن میں تین چیزیں جمع ہوگئیں: اصغر، اکبر اور وہ امر جس کو تم نے حکم کا اصلی باعث سمجھ کر حاصل کیا تھا اور جس کو حداوسط کہتے ہیں، اب ان تینوں سے اس طرح دو قضیے بنالیں کہ وہی حداوسط اصغر سے ملاکر ایک قضیہ بنالیں جس کو صغری کہیں گے اور پھر اکبر سے ملاکر دوسرا قضیہ بنالیں، جس کو کبری کہیں گے، یہی صغری اور کبری جب ملاکر کہیں گے تو یہ قیاس کہلائے گا اور پھر ان میں سے جو مکرر جزء (حداوسط) کو گرا کر بقیہ اجزاء (اصغرواکبر) کے جوڑنے پر جو قضیہ پیدا ہوگا وہی نتیجہ اور مطلوب ہوگا[1]۔

۷۔ قیاسِ استثنائی کی اقسام:

قیاسِ استثنائی کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ استثنائی متصل (ب)۔ استثنائی منفصل

(الف)۔ قیاس استثنائی متصل کی تعریف:

استثنائی متصل وہ قیاس ہے، جس کا مقدمہ اولی (کبری) متصلہ ہو اور مقدمہ ثانیہ (صغری) حملیہ مصدر بادواتِ استثناء ہو، جیسے:''إذاکانت الصلاة صحیحة فالمصلی متطهر''،(کبری شرطیہ متصلہ)،

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

"لكن الصلاة صحيحة" (صغری حملیہ)،تو نتیجہ ہو گا:"فالمصلی متطهر-"یا"--لكن المصلی غير متطهر"تو نتیجہ ہو گا:"فالصلاة غير صحيحة".

(ب)۔ قیاس استثنائی منفصل کی تعریف:

استثنائی متصل وہ قیاس ہے، جس کا مقدمہ اولی (کبری) منفصلہ ہو اور مقدمہ ثانیہ (صغری) حملیہ مصدر بادواتِ استثناء ہو، جیسے:"هذا اللفظ إما حقيقة وإما مجاز"(کبری شرطیہ منفصلہ)،"لكنه حقيقة"،(صغری حملیہ)،تو نتیجہ ہو گا:"فهو ليس بمجاز"۔یا"--لكنه مجاز"،تو نتیجہ ہو گا:"فهو ليس بحقيقة".

۸۔ قیاس استثنائی بنانے کا طریقہ:

قیاس استثنائی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی بھی قضیہ شرطیہ لے کر اس کو صغری بنایا جائے، پھر حرف استثناء(لکن وغیرہ)لا کر اس کے بعد یا تو اس شرطیہ کے مقدم کو بعینہ یا تالی کو بعینہ، یا ان میں سے ہر ایک کی نقیض کو قضیہ حملیہ کی شکل میں رکھ کر کبری بنایا جائے، پھر حد اوسط گرا کر نتیجہ نکالا جائے، جیسے:"إذا كانت الصلاة صحيحة فالمصلی متطهر"، قضیہ شرطیہ ہے اور قیاس استثنائی کا کبری ہے اور "لكنْ" حرف استثناء ہے اور"لكن الصلاة صحيحة"(صغری حملیہ)بعینہ مقدم ہے:"فالمصلی متطهر"نتیجہ ہے، جو حد اوسط حذف کرنے کے بعد حاصل ہوا ہے۔

۹۔ قیاس استثنائی متصل بنانے کا طریقہ:

قیاس استثنائی متصل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے متصلہ لزومیہ کو بطور مقدمہ اولی رکھیں اس کے بعد حرفِ استثناء "لکن" رکھیں، اس کے بعد اسی متصلہ کے مقدم کو بعینہ رکھیں، جس کو وضع مقدم بھی کہتے ہیں، یا نقیض تالی رکھیں جس کو رفع تالی بھی کہتے ہیں، بہر حال اس کو مقدمہ سمجھیں جس سے یہ قیاس تیار ہو چکا۔ اب اس سے نتیجہ نکالنے کا طریقہ یہ ہے کہ اگر قیاس میں تم وضع مقدم کر چکے تھے تو نتیجہ بعینہ تالی ہو گا اور اگر رفع تالی کر چکے تھے تو نتیجہ رفع نقیض مقدم کو سمجھیں۔ قیاس استثنائی متصل صرف یہی دو نتیجہ دے سکتا ہے۔

۱۰۔ قیاس استثنائی منفصل بنانے کا طریقہ:

قیاس استثنائی منفصل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے شرطیہ مفصلہ (حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو) کو بطور مقدمہ اولی رکھیں، اس کے بعد حرفِ استثناء ''لکن'' رکھیں، اس کے بعد اسی منفصلہ کے مقدم کو بعینہ رکھیں، جس کو وضع مقدم بھی کہتے ہیں، یا نقیض تالی رکھیں، جس کو رفع تالی بھی کہتے ہیں، بہر حال اس کو مقدمہ سمجھیں، جس سے یہ قیاس تیار ہو چکا۔ اب منفصلہ حقیقیہ سے قیاس استثنائی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ یہاں حرف استثناء کے بعد وضع مقدم رفع مقدم، وضع تالی رفع تالی چاروں استثناء کر سکتے ہیں، جس سے چار نتیجے نکل سکتے ہیں، یعنی استثناء میں جس مقدمہ کا وضع کروگے تو دوسرے مقدمہ کے رفع کو نتیجہ سمجھیں اور جس کا رفع کروگے تو دوسرے کے وضع (عین) کو نتیجہ سمجھیں اور مانعۃ الجمع میں دو ہی استثناء کر سکتے ہیں۔ جن کے دو ہی نتیجے نکالیں، یعنی استثناء میں جس مقدمہ کا وضع کروگے تو دوسرے مقدمہ کی نقیض کو نتیجہ سمجھیں اور مانعۃ الخلو میں بھی دو ہی استثناء نتیجے نکالیں، یعنی قیاس میں جس مقدمہ کے رفع کا استثناء کروگے تو نتیجہ دوسرے مقدمہ کے عین کو سمجھیں[1]۔

۱۱۔ قیاس استثنائی متصل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ:

قیاس استثنائی متصل کو اقترانی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ ادوات شرط اور استثناء کو حذف کرنے کے بعد صغری کو کبری بنایا جائے، جیسے: ''کلما کان هذا إنسانا کان حيوانا، لکنه إنسان فهو حيوان''، اس سے قیاس اقترانی یوں بنے گا: ''هذا إنسان'' (صغری)، ''وکل إنسان حيوان'' (کبری)، ''فهو حيوان'' (نتیجہ) ہوگا۔ اسی طرح ''کلما کان هذا إنسانا کان حيوانا، لکنه ليس بحيوان فهو ليس بانسان''، اس سے قیاس اقترانی یوں بنے گا: ''هذا ليس بحيوان'' (صغری)، ''وکل ماليس بحيوان ليس بانسان'' (کبری) نتیجہ یہ ہوگا: ''هذا ليس بإنسان''۔ اور جیسے: ''إن کانت الشمس طالعة فالنهار موجود''، (کبری)، ''لکن النهار موجود''، (صغری)، ''فالشمس طالعة''۔ (نتیجہ)۔ اس سے قیاس اقترانی یوں بنے گا: ''النهار لازم لطلوع الشمس الموجود'' (صغری)، ''وکل ما هو لازم لطلوع الشمس الموجود موجود''، (کبری) نتیجہ یوں گا: ''النهار موجود''.

۱۲۔ قیاس استثنائی منفصل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ:

---

[1] قیاس استثنائی منفصل کی تمام صورتوں کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

قیاس استثنائی منفصل کو اقترانی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ صغری کو کبری بنایا جائے، جیسے: ''هذا اللفظ اما حقيقة وإمامجاز،لكنه حقيقة، فهوليس بمجاز''. اس سے اقترانی یوں بنے گا: '' هذا اللفظ حقيقة''(صغری)، ''وكل حقيقة ليس بمجاز''(کبری)، ''فهذا اللفظ ليس بمجاز''،(نتیجہ)۔ اسی طرح دوسری مثال: ''هذااللفظ اما حقيقة وإمامجاز،لكنه مجاز، فهوليس بحقيقة''،اس سے اقترانی یوں بنے گا:''هذا اللفظ مجاز''(صغری)،''وكل مجازليس بحقيقة''(کبری)، ''هذااللفظ ليس بحقيقة''(نتیجہ)۔

۱۳۔ قیاس استثنائی متصل سے منفصل بنانے کا طریقہ:

قیاس استثنائی متصل سے منفصل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ ادوات اتصال کو حذف کر کے ادوات انفصال کو مقدم اور تالی پر داخل کردیں،تو منفصل بن جائے گا، جیسے:''كلما كان اللفظ خاصا فليس بعام''(کبری)،''لكنه خاص''(صغری)،''فهوليس بعام''(نتیجہ)۔یہ متصل ہے،ادواتِ اتصال کو حذف کر کے ادوات انفصال داخل کریں تواستثنائی منفصل یوں بنے گا، جیسے:''اللفظ إماخاص و إماعام''(کبری)،''لكنه خاص''(صغری)،''فهوليس بعام''(نتیجہ).دوسری مثال یہ ہے:''كلما كان اللفظ ظاهراً فليس بخفي''(کبری)،''لكنه ظاهر''(صغری)، ''فهو ليس بخفي'' (نتیجہ)۔یہ قیاس استثنائی متصل ہے،ادواتِ اتصال کو حذف کر کے ادوات انفصال داخل کریں تو استثنائی منفصل یوں بنے گا، جیسے:''اللفظ إماظاهر وإماخفي''(کبری)،''لكنه خفي''(صغری)،''فهو ليس بظاهر''نتیجہ ہو گا[1]۔

۱۴۔ قیاس استثنائی منفصل سے متصل بنانے کا طریقہ:

قیاس استثنائی منفصل سے متصل بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ ادوات انفصال کو حذف کر کے ادوات اتصال کو مقدم اور تالی پرداخل کردیں،تومتصل بن جائے گا، جیسے:''اللفظ إماخاص و إماعام'' (کبری)،''لكنه خاص'' (صغری)،''فهوليس بعام''(نتیجہ)۔یہ قیاس استثنائی منفصل ہے،ادوات اتصال داخل کرنے کے بعد قیاس استثنائی متصل یوں ہو گا:''كلما كان اللفظ خاصا فليس بعام''(کبری) ،''لكنه خاص''(صغری)،''فهوليس بعام'' (نتیجہ)ہو گا۔ دوسری مثال یہ ہے:''اللفظ إماظاهر

---

(1) مزید مثالوں کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

وإماخفی"(کبری)،"لکنه خفی"(صغری)، "فهولیس بظاهر"نتیجہ ہو گا۔ یہ قیاس استثنائی منفصل ہے،ادواتِ انفصال کوحذف کرکے ادوات اتصال داخل کرنے کےبعدقیاس استثنائی متصل یوں ہو گا:"کلماکان اللفظ ظاهراً فلیس بخفی"(کبری)،"لکنه ظاهر" (صغری)، "فهو لیس بخفی"(نتیجہ)ہو گا۔

۱۵۔مقدمہ محذوفہ کے استخراج کاطریقہ:

قرآن مجید،احادیث مبارکہ اور عربی محاورات میں قیاس کے ایک مقدمہ کوذکرکرنااورایک کاحذف کرناشائع ذائع ہے ،حضرت ابراہیم علیہ السلام کاجب نمرودسے مناظرہ ہوا،تونمرودنے مجرم کورہاکرکے اورغیرمجرم کوقتل کرواکرکہا:"أَنَا أُحيِي وَأُمِيت". نمرودکایہ قول محذوف الکبری ہے ،کبری یوں گا: "وکل من یحیی ویمیت فهوربّ"نتیجہ ہو گا:"أنا ربّ"اوریہ اس کاقیاس فاسدتھا،اس لیے صغری کاذبہ ہے،لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس کی حماقت دیکھ کرمناقشہ نہیں،کیونکہ وہ دراصل بات کوالجھارہاتھا،اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے حکیمانہ طورپررُخ بدل کرفرمایا:"فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمسِ مِنَ المَشرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ المَغرِبِ".(البقرة:۲۵۸)،یہ دوجملے ہیں،جس میں معمولی تصرف وتحویل کرکے آسانی کیساتھ شکل اول بن سکتی ہے۔

قیاس منطقی یوں ہو گا:"أنت عاجزمن أن تأتی بالشمس من المشرق" (صغری)، "والعاجزلیس بربّ"(کبری)،"أنت لست بربّ"(نتیجہ)۔نیز شکل ثانی بھی بن سکتی ہے،جیسے: "ما أنت قادر علی أن تأتی بالشمس من المغرب"(صغری)،"وربی قادر علی أن یأتی بالشمس من المغرب"(کبری)،"ما أنت بربّی "(نتیجہ)ہو گا۔

الغرض قیاس میں جب صغری اورکبری دونوں موجودہوں ،توصرف عمل استنتاج کا قانون جاری ہو گا،لیکن بسااوقات صغری ہوتاہے اورکبری نہیں ہوتااورکبھی اس کے برعکس ہوتاہے،یعنی کبری مہیاہوتاہے،لیکن صغری نہیں ہوتا،پہلی صورت میں کبری سہلۃ الحصول والا قانون اوردوسری صورت میں صغری سہلۃالحصول والا قانون جاری ہو گا۔

۱۶۔ صغری سہلۃ الحصول والا قانون:

یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ صغری موضوعین سے بنتاہے،یعنی صغری کاپہلا جزء(موضوع)دعوی یانتیجہ کاپہلا جزء ہوتاہے اوراس کادوسرا جزء کبری کاپہلا جزء (موضوع)ہوتاہے،صغری بنانے طریقہ یہ ہے کہ جس جزئی کاحکم معلوم کرناہو تواسے صغری کاموضوع بنائیں گے اور کبری کاجو موضوع ہے،اسے صغری کامحمول بنائیں گے،توصغری مہیاہوگا،جیسے:

"أحل الله البيع وحرم الربوا"،میں"البیع"کاحکم معلوم کرناہو اسے صغری کاموضوع بنائیں گےاور کبری"کل مشروع حلال"ہے،اس میں"مشروع"موضوع ہے،اس کوصغری کامحمول بنائیں گےتو صغری"البیع مشروع"بن جائے گا۔اس سے قیاس منطقی یوں تیارہوگا:"البیع مشروع"(صغری)،"وکل مشروع حلال"(کبری)،"البیع حلال"نتیجہ ہوگا۔

۱۷۔ کبری سہلۃ الحصول والا قانون:

یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ کبری محمولین سے بنتاہے،یعنی کبری کاپہلا جزء صغری کامحمول ہوتاہےاوراس کادوسرا جزء دعوی یانتیجہ کامحمول ہوتاہے،کبری بنانے کاطریقہ یہ ہے کہ صغری کے محمول کوکبری کاموضوع بنائیں گےاور نتیجہ یادعوی کاجو محمول ہےاسے کبری کامحمول بنائیں گےاوراس پر قضیہ کلیہ کاسورداخل کریں گے،توکبری مہیاہوگا،جیسے:''الخمر حرام''نتیجہ اوردعوی ہے،اس میں"حرام"محمول ہے،اس کوکبری کاموضوع بنائیں گےاور''الخمرمسکر''صغری ہے،اس میں"مسکر"محمول ہے،اس کوکبری کامحمول بنائیں گےاوراس پرقضیہ کلیہ کاسور(کل وغیرہ)داخل کریں گے،توکبری''کل مسکرحرام''مہیاہوگا، اب قیاس منطقی یوں ہوگا:''الخمرمسکر''(صغری)،''کل مسکرحرام''(کبری)، ''الخمر حرام'' (نتیجہ)ہوگا[1]۔

۱۸۔ تمرین:

(الف)۔ استدلال غیر مباشر کی کتنی قسمیں ہیں؟

(ب)۔ قیاس کی لغوی اوراصطلاحی تعریف کریں۔ نیز شکل کی تعریف کریں اوراشکال کتنی ہیں؟

(ج)۔ قیاس اقترانی کی تعریف کریں۔ نیز قیاس اقترانی کی کتنی قسمیں ہیں؟

---

(۱) تحفہ شاہجہانی۱۱، کشاف اصطلاحات الفنون:۲/۱۲۹۵-۱۲۹۶۔

(د)۔ قیاس اقترانی شرطی کی کتنی قسمیں ہیں؟ نیز قیاس اقترانی کے صحیح ہونے کے لیے کیا شرائط ہیں؟ اور قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ بیان کریں۔

(ھ)۔ قیاس استثنائی کی کتنی قسمیں ہیں؟ نیز قیاس استثنائی بنانے کا طریقہ کیا ہے؟

(و)۔ قیاس استثنائی متصل اور منفصل بنانے کا طریقہ بیان کریں۔

(ز)۔ قیاس استثنائی متصل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ اور قیاس استثنائی منفصل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ بیان کریں۔

(ح)۔ قیاس استثنائی متصل سے منفصل بنانے کا طریقہ کیا ہے؟ نیز استثنائی منفصل سے متصل بنانے کا طریقہ بیان کریں۔

(ط)۔ مقدمہ محذوفہ کے استخراج کا طریقہ بیان کریں۔

(ی)۔ صغری سہلۃ الحصول اور کبری سہلۃ الحصول کا قاعدہ بیان کریں۔

فصلِ چہارم: استقراء اور تمثیل

ا۔استقراء کی تعریف:

استقراء کی تعریف میں مناطقہ اور اصولیین کا قدرے اختلاف ہے، مناطقہ استقراء کی تعریف یوں بیان کریں:

"هوالحكم على كل بتتبع أكثر الجزئيات أو الحكم على كلي لوجوه في أكثر جزئياته"[۱].

"کسی کلی کے اکثر جزئیات کی تفتیش سے پوری کلی پر حکم لگادینا۔"

یعنی اکثر جزئیات کو دیکھ کر کوئی ایسا قاعدہ کلیہ بنالیناجو ایک تسلیم شدہ حقیقت کا درجہ رکھے۔بالفاظِ دیگراستقراء سے مرادوہ حجت ہے جس میں کسی کلی کے حکم پر اسی کے جزئیات کے احکام سے استدلال کیاگیاہویاکسی کلی کے جزئیات کااس لیے تتبع حالات کرناتاکہ اس سے ان کی کلی کے حال پر حکم کیا جائے، جیسے : کسی خاندان کے کل دس افراد ہوں اوراستقراء اور جستجو کے بعد ہر فرد کے متعلق اس بات کا علم ہو کہ ان میں ہر ایک فرد نکماہے،اس کے بعد اس خاندان کے متعلق حکم کلی لگاکریوں کہناکہ یہ ساراخاندان ہی نکماہے۔استقراء کہلاتاہے۔ استقراء کو عوام بھی اپنے محاورات میں عموماً استعمال کرتے ہیں، جیسے کہاجاتا ہے : ہر دیندار امانت دار ہوتاہے۔ہر بخیل دنیادار ہوتاہے۔ہر نیک خصلت وفادار ہوتاہے۔ہر بے دین جفاکار ہوتاہے۔[۲]

بعض منطقی حضرات نے استقراء کی تعریف یوں کی ہے۔

"اقتناص المجهول بالمعلوم."

"معلومات کے ذریعے مجہولات کاشکار کرنا۔"

اصولیین اور فقہاء کرام استقراء کی تعریف یوں بیان کرتے ہیں:

"إثبات الحكم فى كلى لثبوته فى بعض جزئياته"[۳]۔

"کسی کلی میں حکم کواس لیے ثابت کرناکہ وہ اس کے جزئیات میں پایاجاتاہے۔"

---

[۱] تحریر القواعد المنطقیۃ:۱۶۵، تہذیب المنطق للتفتازانی:۴۱۔

[۲] استقراء کی منطقی مثالوں کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

[۳] البحر المحیط:۶/۱۰، شرح الکوکب المنیر:۴/۴۱۹۔

یعنی ایک حکم کسی کلی میں اس لیے پایا جاتا ہے کہ وہ حکم اس کلی کے جزئیات میں پایا جاتا ہے۔ اس کو بعض حضرات نے ''إلحاق الفرد بالأعم الأغلب''[1] سے تعبیر کیا ہے کہ کسی ایک جزئی اور فرد کو کلی اور عام افراد کیساتھ ملحق کرنا۔ اسی کو مناطقہ استقراء ناقص کہتے ہیں اور یہی اصولیین کا مدار بحث ہے۔

۲۔ استقراء کی اقسام:

استقراء کی دو قسمیں ہیں:

(الف)۔ استقراء تام (ب)۔ استقراء ناقص

(الف)۔ استقراء تام کی تعریف:

وہ استقراء ہے جو جملہ افراد پر احاطہ کرے، یعنی کسی کلی کے تمام افراد پر وہ حکم لگانا جو اس کے تمام افراد کے تتبع سے حاصل کیا گیا ہو، اس کی مثال صرف ایسی کلی میں مل سکے گی جس کے افراد محدود و محصور ہوں، جیسے: ''کل جسم إما حیوان أو جماد أو نبات''. اب کوئی بھی جسم ان تین چیزوں سے خالی نہیں، یا حیوان ہو گا، یا جماد ہو گا اور یا نبات ہو گا۔ فقہی مثال یہ ہے کہ فرض نماز ہو یا نفل نماز، ان میں سے ہر ایک کے لیے طہارت ضروری ہے، لہذا ہر نماز کی ادائیگی کے لیے طہارت ضروری ہے۔

(ب)۔ استقراء ناقص کی تعریف:

وہ استقراء ہے جو جملہ افراد پر احاطہ نہ کرے، یعنی کسی کلی کے تمام افراد پر وہ حکم لگانا جو اس کے اکثر افراد کے تتبع سے حاصل کیا گیا ہو، مثلاً ہر حیوان کھاتے وقت نیچے کا جبڑا ہلاتا ہے، کیونکہ یہ حکم اکثر حیوانات کے تتبع سے حاصل کیا گیا ہے۔ لیکن مگرمچھ اپنا اوپر والا جبڑا ہلاتا ہے۔ استقراء ناقص سے جو معلومات حاصل ہوتی ہیں وہ ضروری نہیں ہے کہ سو فیصد سچ ہوں، ان میں استثناء کا احتمال ہمیشہ ہوتا ہے۔ استقراء ناقص کی ایک مثال امام شافعیؒ کا یہ فتوی ہے کہ وتر نماز واجب نہیں، کیونکہ وتر کی نماز سواری پر ادا کی جا سکتی ہے اور ہر وہ نماز جو سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہیں ہوتی۔

استقراء ناقص کو استقراء علمی بھی کہتے ہیں کہ استقراء علمی کے ذریعے سے کسی نتیجے تک حصول کے دو ضابطے ہیں: ایک کو قانون علیت اور دوسرے کو قانون اطراد کہتے ہیں:

قانونِ علیت سے مراد سبب اور مسبب کا علاقہ ہے کہ ایک شیٔ کے ظہور کو کسی دوسری شیٔ کی

---

[1] المحصول: ۲/۷۷ ۵۔

علت قرار دی جائے، مثلاً: سمندر کی بھاپ سے بادل بننا اور بادلوں کا سرد ہوا سے ٹکرا کر پانی بن کر برسنا اور بیج کا مناسب مٹی، ہوا اور دھوپ کی متناسب مقدار کی وجہ سے نکلنا وغیرہ۔ قانون اطراد سے تجربات ومشاہدات سے حاصل ہونے والے وہ اصول مسلمہ مراد ہیں، جن کے خلاف کوئی بات دیکھنے میں نہ آئے، جیسے: گردن کو جسم سے الگ کرنے کی وجہ سے موت واقع ہوتی ہے اور دیگر اعضاء (ہاتھ، ناک، کان، پاؤں وغیرہ) کے جدائی سے موت واقع نہیں ہوتی۔[1]

استقراء ایک اہم ترین طریقہ معرفت ہے اس کی ضرورت صرف فن منطق میں نہیں، بلکہ جملہ علوم وفنون فقہ، اصول فقہ، نحو، صرف، بلاغت، عروض، طب، فلکیات، ریاضی وغیرہ میں بھی پڑتی ہے۔

۳۔ اصولیین اور مناطقہ کی تعریف میں فرق:

اصولیین اور مناطقہ نے استقراء کی الگ الگ تعریفیں کی ہیں، جن میں فرق یہ ہے کہ اصولیین کا استقراء ہمیشہ مناطقہ کے نزدیک استقراء ناقص ہی ہوگا۔ اصولیین کے نزدیک استقراء تام اکثر جزئیات کی تتبع وتلاش سے عبارت ہے اور مناطقہ کے نزدیک تمام جزئیات کی تتبع سے عبارت ہے۔ نیز مناطقہ کا مقصود استقراء سے کسی کلی پر حکم لگانا ہوتا ہے جب کہ اصولیین کا مقصود جزئیات پر حکم لگانا ہوتا ہے۔

ان دونوں میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ استقراء منطقی کا مدار لزوم عقلی پر ہوتا ہے اور جب کہ استقراء اصولی میں لزوم ہے، خواہ عقلی ہو یا عادی ہو۔ نیز استقراء اصولی میں جزئیات کے احکام کو معلوم کرنے کے لیے ایک وسیع میدان ہوتا ہے اور اس میں متنوع جزئیات کا اس حکم کلی کے تحت مندرج ہونے کا احتمال ہوتا ہے جب کہ منطقی استقراء میں تحصیل حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اس میں تمام جزئیات کی تفشیش کے بعد کلی حکم لگایا جاتا ہے اور وہی جزئیات پہلے سے معلوم ہی ہوتی ہیں۔

۴۔ تمثیل:

تمثیل کی تعریف:

”هو إثبات حكم في جزئي لوجوده في جزئي آخر لمعنى جامع مشترك بينهما“.

”ایک جزئی کے حکم کو دوسرے جزئی میں کسی علت جامعہ کی بنیاد پر ثابت کرنا۔“

مطلب یہ ہے کہ جس بنیاد پر کسی جزئی میں حکم لگا ہوا ہے وہی بنیاد دوسری جزئی میں پائے جانے کی بناء

---

[1] المنطق التوجیہی: ۱۲۸، ضوابط المعرفہ: ۱۹۱۔

پر وہی حکم لگا دینا تمثیل کہلاتا ہے۔ بالفاظِ دیگر ایک جزئی کے حال سے دوسری جزئی کے حال پر کسی علت مشترکہ کی وجہ سے دلیل لانا تمثیل کہلاتا ہے، مثلاً تم چاہتے ہو کہ اپنے مقابل سے بھنگ کی حرمت منواؤ تو پہلے تم ایسی چیز کی تلاش کروگے جو بھنگ کیساتھ ایسے وصف میں شریک ہو جو حرمت کا سبب ہے، مثلاً: تلاش سے شراب تم کو ایسی چیز ملی کہ وہ بھی حرام ہے اور حرمت کا سبب ''سکر و نشہ'' تھا جو بھنگ میں بھی پایا جاتا ہے، اب تم نے اپنے مقابل سے کہا کہ بھنگ حرام ہے، کیونکہ شراب حرام ہے اور دونوں کا حکم حرمت اس لیے مشترک ہے کہ حکم کی علت ''سکر'' دونوں میں مشترک ہے۔

تمثیل میں جس شیء کے حکم سے مطلوب حکم حاصل کیا جاتا ہے (شراب) اس کو اصل اور مقیس علیہ کہتے ہیں اور جو حکم (حرمت) فرع میں ثابت کیا جاتا ہے وہ حکم ہی کہلاتا ہے اور جس علت اور سبب سے اصل و فرع میں حکم لگایا جاتا ہے اس کو علۃ الحکم کہتے ہیں۔ اصولیین حضرات اسی تمثیل کو قیاس کہتے ہیں[1]۔

۵۔ استقراء سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ:

استقراء اور تمثیل دونوں سے قیاس منطقی بن سکتا ہے، استقراء کی مثال یہ ہے: ''كل فرض لايؤدى على الراحلة''. اس کی دلیل یہ ہے کہ فرض کے تمام افراد کا استقراء کر کے ہر ایک فرد کے لیے اس حکم کو ثابت کیا جائے اور یوں کہا جائے: ''كل فرض إما قضاء أو أداء أو نذر، وكل قضاء وأداء ونذر فلايؤدى على الراحلة''. نتیجہ یہ ہو گا: ''كل فرض لايؤدى على الراحلة''.

۶۔ تمثیل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ:

تمثیل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ مقیس علیہ کو اصغر، مقیس کو اکبر اور علت مشترکہ کو حد اوسط بنا دیا جائے، اس کے بعد جب بھی اس علت مشترکہ کے تحت مزید قیاس بنانے پڑیں تو فرع یعنی مقیس کو اصغر اور اصل یعنی مقیس علیہ کے حکم کو اکبر اور علت مشترکہ کو حد اوسط بنا دیا جائے، جیسے: جب ہم بھنگ کو شراب پر قیاس کر کے علت مشترکہ نشہ قرار دیا، تو اس سے قیاس منطقی بنانے کے لیے ہم پہلے شراب کی

---

[1] تمثیل حجت کی تیسری قسم ہے ایک جزئی کے حال سے دوسری جزئی کے حال پر علتِ مشترکہ کی وجہ سے استدلال کرنے کو تمثیل کہتے ہیں، فقہاء کرام اس کو قیاس کہتے ہیں جس جزئی کے حال سے استدلال کیا جاتا ہے اس کو اصل اور مقیس علیہ کہتے ہیں اور جس جزئی پر استدلال کیا جاتا ہے اس کو فرع اور مقیس کہتے ہیں اور جو وصف ان دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے اس کو علت جامعہ کہتے ہیں، کیونکہ یہ وصف اصل اور فرع دونوں کو ایک حکم میں جمع کرتا ہے، متکلمین اس کو استدلال بالشاہد علی الغائب کہتے ہیں، اصل کو شاہد اور فرع کو غائب سے تعبیر کیا ہے۔

حرمت کی علت تلاش کرکے یوں کہیں گے: ”شراب نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے “لہذا شراب حرام ہے، اس کے بعد بھنگ میں یہی علت دیکھ کر قیاس منطقی یوں تیار ہو گا کہ لفظ بھنگ کو اصغر بنا کر یوں کہیں گے: ”بھنگ نشہ آور ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے، لہذا بھنگ حرام ہے۔“[۱]

۷۔ تمرین:

(الف)۔ استقراء کی تعریف کریں۔

(ب)۔ مناطقہ اور اصولیین دونوں مکاتب فکر کی استقراء کی تعریف ذکر کریں۔

(ج)۔ قانون اطراد اور قانون علیت سے کیا مراد ہے؟

(د)۔ استقراء تام اور استقراء ناقص کی تعریف کریں۔

(ھ)۔ استقرائی اصولی اور استقرائی منطقی میں کیا فرق ہے؟

(و)۔ تمثیل کی تعریف کریں۔

(ز)۔ استقراء سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ اور تمثیل سے قیاس اقترانی بنانے کا طریقہ بیان کریں۔

---

(۱) تفصیل کے لیے دیکھئے: قواعد المنطق۔

فصلِ پنجم: دلیل لمی اور انی کا بیان

دلیل کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ دلیل لمی ۲۔ دلیل انی

۱۔ دلیل لمی کی تعریف:

دلیل لمی وہ دلیل ہے، جس میں حد اوسط حد اکبر کے ثبوت کے لیے علت ہو، جیسے (صغری): ''أبولهب مات مشركا ''، (کبری): ''وكل من مات مشركا لا يغفرالله له''، (نتیجہ): ''فأبولهب لايغفرالله له''. مذکورہ مثال میں حد اوسط "شرک پر موت ہے" اور یہ عدم غفران (حد اکبر) کی علت ہے، گویا کسی نے سوال کیا: ''ماعلة عدم غفران الله له؟'' تو جواب دیا جائے گا: ''لأنه مات مشركا-'' بالفاظِ دیگر اگر علت سے معلول کے وجود پر استدلال ہو تو دلیل لمی، جیسے طلوع شمس سے وجود نہار پر استدلال کرنا۔

۲۔ دلیل انی کی تعریف:

دلیل انی وہ دلیل ہے، جس میں حد اوسط حد اکبر کے ثبوت کے علت نہ ہو، بلکہ دلیل ہو، جیسے (صغری): ''العالم ينظر بنور الله''، (کبری): ''وكل من ينظربنورالله هوصاحب بصيرة''، (نتیجہ): ''العالم صاحب بصيرة''. مذکورہ مثال میں اللہ تعالی کے نور سے دیکھنا صاحب بصیرت ہونے کی علت نہیں بلکہ دلیل ہے، کیونکہ اگر وہ اللہ تعالی کی نور سے دیکھنے والا نہ ہوتا تو وہ صاحب بصیرت نہ ہوتا۔ بالفاظِ دیگر اگر معلول سے علت کے وجود پر استدلال ہو تو دلیل انی، جیسے وجود نہار سے طلوع شمس پر استدلال کرنا[1]۔

مذکورہ تعریفوں کی مزید وضاحت یہ ہے کہ قیاس سے جو نتیجہ پر علم حاصل ہوتا ہے اس کی اصلی علت اور دلیل حد اوسط ہوتی ہے، اب دلیل میں یہ حد اوسط جس طرح کہ ہم نے اپنے ذہن میں علۃ الحکم ٹھہرائی ہے ویسے ہی واقع میں بھی اگر وہ اس حکم کی علت ہو تو اس قیاس کو برہانِ لمی یا دلیل کہتے ہیں، کیونکہ "لم" علت کو کہتے ہیں اور اس میں بھی واقعی علت ہی سے استدلال کیا جاتا ہے اور اگر حد اوسط اس حکم کے لیے واقع میں علت نہ ہو بلکہ معلولیت یا دیگر کسی علاقہ رابطہ سے وابستہ ہو تو اس کو برہان انی یا دلیل انی کہتے ہیں، کیونکہ ''إنْ'' وجود اور ثبوت کو کہتے ہیں اور اس قیاس میں ایسی شیء سے استدلال کیا گیا ہے جو محض ثبوت اور وجود حکم

---

[1] دیکھئے: قواعد المنطق۔

پر دلالت کرتی ہے نہ کہ علیت پر۔ مثلاً: ہم فرض کرلیں کہ ہاتھ کی گرمی اور نبض کی تیزی بخار کی علت ہے اور یہ دونوں زید میں موجود ہیں تو ہم کہیں گے کہ زید کا ہاتھ گرم اور نبض تیز ہے اور جس کا ہاتھ گرم اور نبض تیز ہوتی ہے اسے بخار ہوتا ہے، لہذا زید کو بخار ہے تو یہ دلیل لمی ہوگی، کیونکہ اس میں حداوسط (ہاتھ کی گرمی نبض کی تیزی) واقع میں بھی بخار کی علت ہے اور اگر ہم یوں کہیں کہ زید کو بخار ہے اور جسے بخار ہوتا ہے اس کا ہاتھ گرم اور نبض تیز ہوتی ہے، لہذا زید کا ہاتھ گرم اور نبض تیز ہے تو یہ دلیل انی ہوگی، کیونکہ اس میں حداوسط (بخار میں مبتلا ہونا) واقع میں ہاتھ کی گرمی اور نبض کی تیزی کے لیے علت نہیں، بلکہ معلول ہے۔

دلیل لمی اور انی کی عام فہم مثالیں یہ ہیں:

نبض یا تھرمامیٹر کو دیکھ کر بخار پر استدلال کرنا دلیل انی ہے، کیونکہ حرارت بخار کی علامت ہے نہ کہ علت۔ بخار کی علت اخلاط اربعہ کا اعتدلال سے نکلنا یا کسی خلط کا فاسد ہونا ہے، پس اگر کوئی کہے: ''هذا متعفن الأخلاط، وكل متعفن الأخلاط محموم، فهذامحموم''۔ یہ استدلال بالعلت اور دلیل لمی ہوگا، اور اگر یوں کہا جائے: ''هذا محموم ،وكل متعفن الأخلاط محموم، فهذامتعفن الأخلاط'' تو یہ استدلال بالعلامۃ اور دلیل انی ہے۔ اسی طرح آگ لگنے سے جلنے پر استدلال دلیل لمی ہے اور سرخ بتیاں یا سیٹیاں بجنے سے آگ لگنے پر استدلال دلیل انی ہے، دھواں دیکھ کر آگ پر، بو سونگھ کر کھانا خراب ہونے پر، پنکھا چلنے سے بجلی پر، اسناد دیکھ کر قابلیت پر یا نماز پڑھتے دیکھ کر صاحب ایمان ہونے پر استدلال دلیل انی کی عام فہم مثالیں ہیں، جبکہ حسب ونسب سے شرافت ونجابت پر، خون یا قہقے کرتے دیکھ کر وضو ٹوٹنے پر، شعار اسلام کو استخفاف کرتے دیکھ کر دائرہ اسلام سے خارج ہونے پر، بارش سے موسم کی خوشگواری پر اور اتباع سنت سے تعلق مع اللہ پر استدلال دلیل لمی ہے۔

۳۔ تمرین:

(الف)۔ دلیل لمی کی تعریف بمع امثلہ بیان کریں۔

(ب)۔ دلیل انی کی تعریف بمع امثلہ بیان کریں۔

(ج)۔ دلیل لمی اور انی کی وجہ تسمیہ بیان کریں۔

(د)۔ دلیل لمی اور دلیل انی کی عام فہم مثالیں ذکر کریں۔

فصل ششم: دیگر طرقِ استدلال

استدلال فقہ اسلامی کا ایک مستقل ماخذ ہے اس کا تعلق استنباط کے کسی طریقے کیساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ اس میں تقریباً تمام وہ طریقے داخل ہیں، جن سے فقہاء کرامؒ نے کام لیا ہے، استدلال کی چند مشہور اقسام (تناقض، عکس مستوی، عکس نقیض موافق، عکس نقیض مخالف، تضاد، تقابل، دخول تحت التضاد، قیاس اقترانی، قیاس استثنائی، استقراء، تمثیل، دلیل لمی و دلیل انی وغیرہ) ما قبل بیان ہو چکی ہیں، ان کے علاوہ استدلال کی چند اور طریقے ہیں، جن کو ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے:

ا۔ تلازم بین الحکمین[1]:

تلازم لغت میں باہم لازم ہونے کو کہتے ہیں، تلازم بین الحکمین سے مراد ہے کہ دو حکموں کو ایک دوسرے سے لازم کرنا اور اصطلاح میں تلازم بین الحکمین کا مطلب ہے کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم کو دوسرے حکم کیساتھ لازم کرنا۔ اس کو تلازم بین الحکمین من غیر تعین علۃ بھی کہتے ہیں، ان دونوں حکموں میں سے ہر ایک حکم مثبت بھی ہو سکتا ہے اور منفی بھی۔ جیسے: "ہر جسم مرکب ہے۔" اور "مرکب جسم ہے۔" اس میں دو ثبوتوں کا تلازم پایا جاتا ہے اور دو نفیوں کا تلازم پایا جاتا ہے کہ:

"ہر جسم مرکب ہے۔ ہر وہ چیز جو مرکب نہیں وہ جسم نہیں ہے۔"
"ہر مرکب جسم ہے۔ ہر وہ چیز جو جسم نہیں وہ مرکب نہیں ہے۔"

تلازم بین الحکمین من غیر تعین علۃ (کسی علت کو متعین کیے بغیر ایک حکم کو دوسرے حکم سے لازم کرنا) کی چار قسمیں ہیں:

(الف)۔ تلازم بین الثبوتین (ب)۔ تلازم بین النفیین (ج)۔ تلازم بین الثبوت والنفی (د)۔ تلازم بین النفی والثبوت۔

(الف)۔ تلازم بین الثبوتین کی تعریف:

تلازم بین الثبوتین کا مفہوم یہ ہے کہ دو قضیوں حملیوں موجبوں میں تساوی کی نسبت ہو اور ایک دوسرے کے واسطے لازم ہوں۔ یعنی دو مثبت حکموں کو ایک دوسرے سے لازم کرنے کو تلازم بین الثبوتین کہتے ہیں، جیسے: جو شخص طلاق دینے کا مجاز ہے اس کا ظہار کرنا بھی صحیح ہے۔

(ب)۔ تلازم بین النفیین کی تعریف:

تلازم بین النفیین کا مطلب یہ ہے کہ دو قضیوں حملیوں سالبوں کو ایک دوسرے کیساتھ لازم کرنا، یعنی

---

[1] ارشاد الفحول: ۲/ ۲۴۵، موسوعۃ الفقہ الاسلامی: ۶/ ۲۰۰، بحوالہ اصول فقہ: ۵۰۱۔

دو منفی حکموں کو ایک دوسرے کیساتھ لازم کرنے کو تلازم بین النفیین کہتے ہیں، جیسے: نیت کے بغیر تیمم جائز نہیں ہے، اس لیے وضوء بھی بغیر نیت کے جائز نہ ہو گا، کیونکہ تیمم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام بنتا ہے۔

(ج)۔ تلازم بین الثبوت والنفی:

تلازم بین الثبوت والنفی کا مطلب یہ ہے کہ پہلا قضیہ حملیہ موجبہ اور دوسرا حملیہ سالبہ ہو اوران دونوں کو ایک دوسرے کیساتھ لازم کیا جائے، یعنی دو حکموں کو اس طرح ایک دوسرے کیساتھ لازم کرنا کہ پہلا حکم مثبت ہو اور دوسرا حکم منفی ہو، جیسے: جو بات مباح ہے وہ حرام نہیں ہو سکتی۔ یہاں اباحت کا ثبوت حرمت کے وجود کی نفی کر رہا ہے۔

(د)۔ تلازم بین النفی والثبوت:

تلازم بین النفی والثبوت کا مطلب یہ ہے کہ پہلا قضیہ حملیہ سالبہ اور دوسرا حملیہ موجبہ ہو، یعنی دو حکموں کو اس طرح ایک دوسرے سے لازم کرنا کہ پہلا حکم منفی ہو اور دوسرا حکم مثبت ہو، جیسے: جو چیز جائز نہیں وہ حرام ہے۔

۲۔ عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال[۱]:

عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی مسئلہ میں تحقیق و تدقیق کے باجود کوئی دلیل نہ مل سکے، کیونکہ دلیل کے نہ ملنے اور علت کے نہ پائے جانے سے حکم کی نفی پر استدلال کیا جائے گا، کیونکہ عدمِ دلیل عدمِ حکم کو مستلزم ہے، اگر دلیل نہیں ہے تو حکم بھی نہیں ہو گا، اس لیے کہ ہر حکم کے پیچھے کوئی نہ کوئی دلیل ہوتی ہے، نیز اشیاء میں اصل عدم ہے، لہذا ان کا وجود ثابت کرنے کے لیے دلیل لانا ہو گی، حکم کے وجود کے لیے دلیل چاہیے، اگر دلیل نہیں تو حکم ثابت نہیں ہو گا، جیسے: مغصوبہ عورت کے بچے کا تاوان غاصب پر نہیں ہو گا، کیونکہ بچہ کو غصب نہیں کیا گیا، چونکہ یہاں علت (یعنی غصب کرنا) نہیں پایا جاتا اس لیے حکم (تاوان) بھی نہیں ہو گا، یہاں علت یعنی غصب کی نفی سے حکم یعنی تاوان کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح قصاص کے مسئلہ میں گواہی دینے کے بعد اگر گواہ اپنی گواہی سے منحرف ہو جائیں تو ان میں سے کسی پر بھی قصاص واجب نہیں ہے، اس لیے کہ وہ قاتل نہیں ہیں، کسی شخص پر قصاص کا حکم لگانے کے لیے قتل کا پایا جانا ضروری ہے۔

بعض اصولیین اس طریقہ استدلال کو نہیں مانتے، ان کے نزدیک کسی حکم کی نفی کے لیے دلیل کا پایا جانا ضروری ہے، محض عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال نہیں کیا جائے گا۔

۳۔ سبب، شرط اور مانع کی بنیاد پر حکم کا اثبات و نفی[۲]:

---

(۱) الاحکام فی اصول الاحکام: ۴/ ۱۶۳، البحر المحیط: ۶/ ۳۴۴۔

(۲) ارشاد الفحول: ۲/ ۲۴۸، الاحکام فی اصول الاحکام: ۴/ ۱۶۲۔

سبب، شرط اور مانع کی بنیاد پر حکم کا اثبات و نفی کا مطلب یہ ہے کہ اگر سبب موجود ہو تو حکم پایا جائے گا، اگر مانع پایا جائے اور شرط فوت ہو جائے تو حکم کی نفی کی جائے گی، یعنی حکم نہیں پایا جائے گا۔ مثلاً سبب کے وجود سے حکم کا وجود ہو گا اور سبب کے نہ ہونے سے حکم بھی معدوم ہو گا، جیسے: جنون ، حجر (معاملات اور تصرفات روک دینے) کا سبب ہے، اگر جنون پایا جائے گا تو حجر کا حکم بھی پایا جائے گا اور اگر جنون نہیں تو حجر کا حکم بھی نہیں ہو گا۔ اسی طرح قتل عمد قصاص کا سبب ہے، اگر قتل عمد ہے تو قصاص کا حکم ہو گا، اگر قتل عمد نہیں تو قصاص کا حکم بھی نہیں ہو گا۔

اسی طرح اگر شرط موجود ہو تو مشروط بھی موجود ہو گا اور اگر شرط نہیں تو مشروط بھی نہیں ہو گا، جیسے نکاح کے لیے دو گواہوں کا ہونا شرط ہے، اگر دو گواہ نہیں تو نکاح صحیح نہ ہو گا۔ نماز کے لیے وضو شرط ہے، اگر وضو نہیں تو نماز نہیں ہو گی۔ اسی طرح اگر مانع ہو تو حکم نہیں پایا جائے گا، جیسے حیض کسی عورت پر وجوبِ صلاۃ کے حکم کا مانع ہے، ایامِ حیض میں عورت پر نماز کی فرضیت کا حکم نہیں۔ اسی طرح ابوت (باپ ہونا) قصاص کا مانع ہے، اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ پر قصاص نہیں، بلکہ صرف دیت ہے، یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے۔

۴۔ استصحابِ حال:

استدلال باستصحاب الحال سے مراد کسی چیز کے بارے میں اس امر کو تسلیم کر لینا ہے کہ اس چیز کی ماضی میں جو حالت تھی وہ زمانہ حال میں بھی اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ملے۔ اس طریقہ استدلال پر تفصیلی گفتگو "استصحاب" کے ذیل میں ہو چکی ہے، وہاں ملاحظہ ہو۔

۵۔ تعدیل کا طریقہ:

فقہ مالکی میں استدلال کا ایک طریقہ استدلال تعدیل ہے جس میں حالات وزمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال بدل جائیں، زمانہ بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جو ان احوال وزمانہ پر مبنی تھے[1]۔

۶۔ تمرین:

(الف)۔ طرق ہائے استدلال بیان کریں۔

(ب)۔ تلازم بین الحکمین کی تعریف اور اقسام بیان کریں۔

(ج)۔ عدمِ دلیل سے عدمِ حکم پر استدلال کا کیا مطلب ہے؟

(د)۔ سبب، شرط اور مانع کی بنیاد پر حکم کا اثبات و نفی کا مطلب بیان کریں۔

---

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر: ۲۰۳۔

مؤلف کی دیگر تصانیف

عصمۃ الانبیاء للرازی/ تحقیق و تعلیق	مطبوع دار الکتب العلمیہ بیروت لبیان
الناہیۃ عن طعن معاویہ/ تحقیق و تعلیق	مطبوع دار الکتب العلمیہ بیروت لبیان
التمہید فی بیان التوحید للسالمی/ تحقیق و تعلیق	غیر مطبوع
قواعد المنطق	مطبوع
قواعد البلاغہ (علم المعانی)	مطبوع
قواعد البلاغہ (علم البیان و علم البدیع)	مطبوع
قواعد النحو	مطبوع
قواعد اصول الفقہ	مطبوع
قواعد المواریث	غیر مطبوع
قواعد البحث والمناظرہ	غیر مطبوع
قواعد العروض والقوافی	غیر مطبوع
قواعد الفلسفہ	غیر مطبوع
صغری شیخ القرآنی/ حواشی و تعلیق	مطبوع
تیسیر مصطلح الحدیث/ ترجمہ و تعلیق	غیر مطبوع
الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل/ ترجمہ و تعلیق	غیر مطبوع
اصول التخریج ودراسۃ الاسانید/ ترجمہ و تعلیق	غیر مطبوع
قواعد فی علوم الحدیث	غیر مطبوع